Ernst
CASSIRER
Filosofia
Luminilor

Colecţia „Proiectul iluminist”. este coordonată de Mircea Martin
Redactor: Crenguţa Năpristoc
Tehnoredactor: Angelica Bobocea
Coperta colecţiei: Done Stan
Prepress: Viorel Mihart
Editura Paralela 45
Director general: Călin VJasie
Director editorial: Mircea Martin
Redactor-şef: Gheorghe Crăciun
Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
CASSIRER, ERNST
Filosofia Luminilor I Ernst Cassirer; trad., tabel cronologic:
Adriana Pop; postf.: Vasile Muscă.
— Piteşti: Paralela 45, 2003
ISBN 973 – 593 – 826-X
I. Pop, Adriana (trad.)
II. Muscă, Vasile (postf.)
130.2

Piteşti Bucureşti Braşov Cluj-Napoca

Ernst Cassirer

Filosofia Luminilor

Traducere şi tabel cronologic de Adriana Pop
Postfaţă de Vasile Muscă

PARALELA 45

Tabel cronologic

1874 La 28 iulie, se naşte la Breslau (astăzi Wraclaw, Polonia), Ernst Cassirer, într-o familie de negustori de origine semită.

1892 Imediat după bacalaureat, începe studiul la Universitatea din Berlin. La insistenţele tatălui, începe să studieze dreptul, însă îl va abandona în curând în favoarea literaturii germane şi a filosofiei. Va studia la universităţi diferite: Berlin, Leipzig, Heidelberg, Marburg.

1894 Vara, participă la prima prelegere despre filosofia lui Kant, ţinută de Georg Simmel.

1896 Este student la Marburg unde îl are ca profesor pe Hermann Cohen.

1899 Devine doctor în filosofie (obţine calificativul *summa cum laude*), prezentând prima parte a tezei sale, *Descartes Kritik der mathematischen und naturwissenschaftzichen Erkenninis*, avându-i ca îndrumători pe Hermann Cohen şi Paul Natorp.

1902 Se căsătoreşte cu Toni Bondy, o verişoară mai îndepărtată de la Viena. Tinerii vor locui un an de zile la München. Apare întreaga sa teză de doctorat cu titlu I: *Leibniz Sistem în seinen wissenschaftlichen Grund/agen.*

1903 Se reîntoarce la Berlin, reluându-şi studiul şi activitatea.

1906 Apare primul volum al lucrării *Das Erkenninisprob/em in der Philosophie und Wissenschaft der neueren* Zeii, urmând ca cel de-al doilea volum să apară în anul 1908 (lucrare în 4 volume).

1906 Candidează pentru postul de *Privatdozent* (conferenţiar) la Universitatea din Berlin; tine o conferinţă pe tema *Substanzbegriff und Funktions begriff.*

191 O Apare *Substanzbegriff und Funktions begriff. Untersuchungen Ober die Grundfragen der*

Erkenniniskntik.

1914 Este invitat la Universitatea Harvard însă refuză invitaţia; i se acordă medalia de aur a Fundaţiei Kuno Fischer, reprezentată de Academia de Ştiinţe din Heidelberg; refuză medalia de aur, acceptând doar una de bronz şi diferenţa în bani, estimată la suma de trei mii de mărci germane.

1916 Apare *Freihed und Form. Studien zur deutschen Geistesgeschichte.*

1919 – 1933 Anii petrecuţi la Hamburg şi la Warburg.

1921 Apare *Idee und Gestalt. Goethe, Schi/ler, Hölderlin, Kleist. FUnfAufsâtze*şi *Zur Einsteinschen Relativitătstheorie.*

1922 în „Studien der Bibliothek Warburg", I, apare *Die Begriffsform des mythischen Denkens.*

1923 Apare primul volum din renumita *Die Philosophie der symbolischen Formen, Die Sprache.*

1925 Apare al doilea volum al operei *Die Philosophie der symbolischen Formen, Das mythische Denken. Ein Beitrag zum Problem der Gottemamen.*

1927 Apare *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance.*

1929 Apare al treilea volum din *Die Philosophie der symbolischen Formen, Phânomenologie der Erkenninis.*

1929 Ernst Cassirer devine primul rector de origine semită al Universităţii din Hamburg; mandatul său de rector va dura doar un singur an, din motive politice.

1932 Scrie mai multe articole şi studii, care se vor sintetiza, în cele din urmă, în scrierea *Die Philosophie der Aufklârung.*

1933 Părăseşte Germania ca urmare a presiunilor făcute asupra lui din partea naţional-socialiştilor.

1933 Devine profesor de filosofie la Oxford, All Souls Collège; va rămâne aici doi ani.

1935 Septembrie, pleacă în Suedia, la Universitatea Göteborg; în Suedia va rămâne şase ani, timp în care va primi şi cetăţenia suedeză.

1937 Apare *Determinismus und Indeterminismus in*

der modernen Physik.

1939 Apare lucrarea *Descartes.*

1941 Acceptă invitaţia şi merge la Yale University, în New Haven, unde va rămâne pe o perioadă de trei ani.

1942 Apare *Zur Logik der Ku/turwissenschaften.*

1944 Vara, merge la New York, la Columbia University; publică *An Essay on Men. An Introduction to a Philosophy of Human Culture*; termină manuscrisul lucrării *Von Mythus des Staates* însă cartea va apărea doar postum la Zürich, în 1949.

1945 13 aprilie, Ernst Cassirer moare la New York.

Nota traducătorului

Este recunoscut faptul că terminologia filosofică germană conduce adesea la anumite dificultăţi de traducere. Prezenţa acestora a fost semnalată de foarte mulţi traducători şi exegeţi ai operelor filosofice germane. Oricărui bun cunoscător al limbajului filosofic german, în special al celui kantian, îi va fi uşor să regăsească anumite nuanţe terminologice şi în limbajul filosofic utilizat şi construit de Ernst Cassirer. Nu trebuie să pierdem din vedere faptul că „filosoful de la Marburg” a fost profund influenţat de întreaga gândire kantiană. Prin urmare, nu am putut semnala prezenţa unor dificultăţi majore şi inedite în cazul de faţă. Cele mai dificile concepte sau sintagme au fost deja semnalate şi soluţionate în parte de către traducătorii renumiţi ai operelor kantiene – soluţiile propuse de către aceştia fiind, în general, acceptate şi preluate ca atare. În mod cert, natura limbajului filosofic german va genera întotdeauna dispute conceptuale. Dificultăţile pe care le-a prezentat această operă au fost cele care survin în mod uzual în orice raportare la un text filosofic german: substituirea frecventă a substantivelor cu pronumele lor – fapt ce presupune un mai mare efort în identificarea părţilor de vorbire corespunzătoare –, dublată de prezenţa discontinuităţilor logico-sintactice din interiorul frazelor (propoziţiile sunt aproape inexistente în cadrul acestui text), abundenţa de cuvinte compuse, folosirea abuzivă, chiar, a unor adverbe, repetiţii ale

aceleiaşi sintagme, de cele mai multe ori, inutile şi, nu în ultimul rând, topica specifică limbii germane, posibilă sursă de echivocitate. Nu am întâlnit în text expresii construite cu ajutorul cratimelor, cu excepţia aceleia a cărei prezenţă a fost semnalată şi în cadrul *Criticii raţiunii pure* „FUr-wahr-halten” („aprecierea a ceva ca fiind valabil”); Cassirer nu a fost adeptul unor astfel de construcţii. Fireşte, celebrele cuplete: *Mussen* (a face ceva prin constrângere) – *Soiien* (a face ceva din obligaţie, din datorie morală) şi *Sein* (fiinţă) – *So-sein* (manieră, modalitate specifică de fiinţare), au fost destul de des întâlnite. În general, se poate spune că forma expunerii caracteristică lui Ernst Cassirer este, pe de o parte, una concretă, fără prea multe implicaţii echivoce, pe de altă parte, însă, naturaleţea acesteia degajează o „atmosferă” caldă, chiar poetică. Bineînţeles că orice traducere presupune un risc: riscul de a lăsa, intenţionat sau nu, să se piardă din intensitatea şi profunzimea Cuvântului folosit de un autor. Conştientizând şi asumând acest risc, am încercat să păstrez vie forţa gândului pe care Ernst Cassirer ni-l aduce din partea Iluminismului.

Fără doar şi poate, Iluminismul semnifică un moment central în întreaga istorie a ideilor filosofice: momentul confruntării cu Raţiunea, care începea să-şi facă simţită prezenţa aproape în toate domeniile. *Filosofia Luminilor* nu face decât să ne aducă argumente în această privinţă. Înainte de 1932, anul apariţiei acestei lucrări, Ernst Cassirer mai redactase şi publicase o serie considerabilă de lucrări şi articole, care constituie, ca să spunem aşa, prolegomenele viitoarei sale opere. Este vorba despre: *Enlightenment,* în *Encyclopedia of the Social Sciences*, vol. 5, New York, 1931, pp. 547 – 552; *Die P/atonische Renaissance în England und die Schule von Cambridge,* în „Studien der Bibliothek Warburg[1] XXIV, Leipzig, 1932;

1 Întreaga corespondenţă a lui Cassirer se află în arhiva Bibliotecii Centrale din ZOrich; recent, Editura Felix Meiner Verlag din Hamburg a inaugurat coleclia „Ernst Cassirer. Nachgelassene Manuskripte und Texte", avându-i ca şi coordonatori pe Oswald Scwemmer şi John Michel Krois, poate cei mai semnificativi exegeţi ai operelor lui Cassirer; corespondenţa acestuia urmează să apară în cadrul acestei colecţii, concepută

Shaftesbury und die Renaissance des Platonismus în England, în „Vorträge der Bibliothek Warburg” IX, Leipzig şi Berlin, 1932; *Goethe und diegeschichtliche Welt. Drei Aufsätze,* Berlin, 1932; *Vom Wesen und Werden des Naturrechts,* în „Zeitschrift tur Rechtsphilosophie” VI, 1932; *Das Problem Jean-Jacques Rousseau,* în „Archiv tur Geschichte der Philosophie” 41, 1932. Toate aceste lucrări au contribuit vizibil la etapa finală de sintetizare a materialului în vederea elaborării operei ce avea să se numească *Die Philosophie der Aufklärung* şi care avea să fie ultima scriere publicată de către Cassirer în Germania. Atmosfera ce a premers apariţiei cărţii poate fi regăsită în corespondenţa pe care autorul a purtat-o cu editorul Paul Siebeck şi cu filosoful Fritz Medicus, cei care au conceput o nouă colecţie, cu numele „Grundriss der philosophischen Wissenschaften”, colecţie în care doreau să încadreze şi cartea lui Cassirer. Dintr-o scrisoare 1 a lui Cassirer către Fritz Medicus, scrisoare ce datează din 19 mai 1931, aflăm: „M-am decis să folosesc energic timpul liber din concediul meu de vară pentru pregătirea volumului despre filosofia Luminilor pe care vi l-am promis de mult pentru colecţia dumneavoastră. Pe parcursul mandatului meu de rector, anul trecut, pregătirile au avansat mult mai lent decât sperasem. Totuşi, pentru iluminismul german şi englez, am făcut suficient: un studiu despre filosofia secolelor al XVII-lea şi al XVIII-lea, în special cel despre Şcoala de la Cambridge va apărea în curând în colecţia «Studien der Bibliothek Warburg». Acum urmează să-mi îndrept atenţia spre Franţa. Am studiat deja destul de mult şi mă gândesc ca în toamnă să merg la Paris pentru câteva săptămâni, pentru a consulta bogatul material de la Bibliothèque Nationale”. Se pare că singura problemă cu care s-a confruntat Cassirer a fost cea cu privire la titlul cărţii dar, pe care, în cele din urmă, a soluţionat-o. În iunie 1932, îi scrie lui Oskar Siebeck: „În ceea ce priveşte titlul, mi se pare că cel de *Ideengeschichte der Aufklärungszeit* [*Istoria ideilor în epoca Lumin*izoar corespunde cel mai

---

în douăzeci de volume.

bine conţinutului real al cărţii deoarece, în ea nu vor fi abordate atât evoluţia sistemelor particulare cât mai mult, mişcarea generală ideatică (de exemplu, evoluţia ideilor sociale şi politice, religioase etc.). Însă, dacă din motive editoriale, dumneavoastră vi se pare mai potrivit titlul *Die Philosophie der Aufklärung,* atunci nici eu nu am nimic de obiectat împotriva lui. Aş dori doar să-l argumentez în prefaţa cărţii...” Şi, într-adevăr, se va observa că titlul pe care dorea să-l dea Cassirer cărţii corespunde cel mai bine conţinutului ideatic al acesteia. Nu este vorba despre o prezentare a sistemelor şi gânditorilor din acea perioadă, ci despre faptul că analiza se face la un nivel şi mai profund. Este avută în vedere, în exclusivitate, evoluţia Ideii, fie ea socială, istorică, politică, estetică sau religioasă. Credem că aceste câteva cuvinte vor fi suficiente pentru lansarea provocării la lectură, în încercarea de a surprinde – şi aici intervine meritul incontestabil al lui Ernst Cassirer – veritabilul Sens al Iluminismului.

Traducerea de faţă s-a făcut după Ernst Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung*, după noua ediţie, apărută la Editura Felix Meiner Verlag, Hamburg, în anul 1998. Prima ediţie a operei a apărut în anul 1932 la Editura J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen. Conştient şi intenţionat, nu am dorit să fragmentez textul, oferind între paranteze – aşa cum se întâmplă cel mai adesea în cazul traducerilor – corespondentele germane care au creat uneori dificultăţi. Căci, spre deosebire de alţi autori, limbajul lui Ernst Cassirer nu se evidenţiază în primul rând prin tehnicitate excesivă, mai ales că *Filosofia Luminilor* rămâne o lucrare de factură istorică.

Adresez mulţumirile mele profesorului Vasile Muscă atât pentru impulsul pe care mi l-a dat în elaborarea acestei traduceri cât şi pentru toate sugestiile oferite. Acest volum îi este dedicat.

Îmi exprim recunoştinţa şi faţă de domnul Alexander Baumgarten pentru amabilitatea pe care a arătat-o în redarea în limba română a fragmentelor latine care apar în

text. Colegilor mei care au contribuit la traducerea fragmentelor din limba franceză le adresez, de asemenea, mulţumiri.

Mulţumesc Editurii Paralela 45 pentru asigurarea promptă a condiţiilor necesare apariţiei acestui volum.

Cuvânt înainte

Scrierea de faţă vrea să fie mai puţin şi în acelaşi timp mai mult decât o monografie despre filosofia Luminilor. Ea este cu mult mai puţin deoarece o astfel de monografie ar fi avut, înainte de toate, sarcina de a expune cititorului o abundenţă de detalii şi de a urmări constituirea şi configuraţia tuturor problemelor specifice filosofiei Luminilor, până în cele mai mici amănunte. O astfel de abordare îi revine prin excelenţă „compendiului de ştiinţe filosofice”, în conformitate cu scopul pe care acesta şi-l propune prin însăşi denumirea sa. Caracteristica principală a unui astfel de compendiu ar fi expunerea exhaustivă a întregului volum de întrebări pe care filosofia Luminilor şi le-a pus. Însă, această cerinţă extensivă trebuie înlocuită cu o alta, pur intensivă. Iluminismul va fi conceput nu atât în extensia sa, cât în profunzimile sale, nu atât în totalitatea rezultatelor şi aspectelor sale istorice, cât în unitatea originilor sale ideatice şi a principiilor sale determinative. Ceea ce s-a avut în vedere aici, nu a fost elaborarea unui raport pur epic despre cursul, dezvoltarea şi destinul filosofiei Luminilor. Mai mult, a fost vorba despre surprinderea mişcării interne ce s-a desăvârşit în cadrul acesteia şi, în aceeaşi măsură, de a face vizibile acţiunile dramatice ale gândirii sale. Farmecul şi valoarea sistematică, proprii filosofiei Luminilor constau în această mişcare; în energia şi pasiunea pentru gândire pe care ea o pune în toate problemele sale particulare. Văzută din această perspectivă, multe dintre elementele sale converg către o unitate de sens, unitate ce scapă unui mod de abordare care priveşte rezultatele sale ca fiind contradictorii sau ca fiind un eclectism de motive ideatice eterogene. Dacă dorim să surprindem sensul ei istoric real, atunci

tensiunile şi soluţiile sale, îndoielile şi deciziile, scepticismul şi credinţa sa nezdruncinată trebuie să fie văzute şi interpretate dintr-un singur punct central.

Expunerea ce urmează încearcă să ofere o astfel de interpretare. Cu aceasta, ea plasează filosofia Luminilor în contextul unei teme filosofice mai vechi care, fireşte, nu este atinsă aici decât în treacăt. Astfel, mişcarea ce va fi expusă structural aici nu rămâne închisă în ea însăşi, ci constituie un punct de referinţă atât pentru încercările de gândire anterioare cât şi pentru cele posterioare realizării sale efective. Ea reprezintă doar un act parţial şi o fază singulară în cadrul evenimentului istoric spiritual, prin care ideea filosofică modernă şi-a câştigat certitudinea, sentimentul specificităţii şi conştiinţa de sine. Am încercat în scrierile mele anterioare, în special în lucrarea mea *individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance* (1927) şi în scrierea *Die Platonische Renaissance în England* (1932), să expun şi alte faze ale acestei mişcări de anvergură şi să le apreciez în adevărata lor semnificaţie. Prin scopul său obiectiv şi prin intenţia sa metodică de bază, scrierea de faţă se plasează alături de aceste lucrări. Ea încearcă, ca şi lucrările anterioare, o modalitate de abordare a istoriei filosofiei ce nu fixează şi descrie doar rezultate, ci face evidente forţele de configuraţie ale acestora. O asemenea abordare vrea să ofere în acelaşi timp o „fenomenologie a spiritului filosofic”, în evoluţia doctrinelor şi sistemelor filosofice. Ea vrea să urmărească edificarea şi aprofundarea pe care acest spirit, în acţiunea îndreptată spre problemele pur obiective, le-a extras din sine însuşi, din esenţa şi determinaţia sa, din caracterul său specific şi din misiunea sa. O privire de ansamblu de o asemenea manieră, în încercarea de a realiza o unitate de perspectivă a tuturor studiilor de până acum, îmi apare deocamdată ca un obiectiv demn de invidiat. Astăzi nu mai îndrăznesc să sper asta, cu atât mai puţin să promit aşa ceva. Deocamdată, aceste studii pot să rămână doar simple contribuţii de bază al căror caracter fragmentar nu-l voi nega sau interpreta deformat. Sper însă că, într-o zi, ele

vor fi utilizate şi introduse în structura unui mare întreg, atunci când momentul va fi propice unei astfel de realizări.

Pentru un asemenea mod de abordare, filosofia Luminilor oferă precondiţii favorabile. Astfel, ceea ce ea păstrează în sine ca şi rezultat decisiv şi cu adevărat permanent nu este stabilitatea teoriei pe care a elaborat-o şi a încercat să o fixeze în mod dogmatic. Epoca Luminilor a rămas, în ceea ce priveşte stabilitatea teoriilor sale, dependentă de secolele premergătoare ei, până când, mult mai târziu, a devenit ea însăşi conştiinţă. Ea a preluat moştenirea acestor secole; mai mult, ea mai degrabă a ordonat şi triat, dezvoltat, explicat şi valorizat vechile motive ideatice, decât a produs altele originale. În pofida acestei dependenţe de conţinut şi a acestei legături materiale, Iluminismul a creat o formă nouă şi specifică de filosofare. Chiar dacă a preluat şi prelucrat un conţinut aflat deja la îndemână sau a construit pe fundamentul clădit de secolul al XVII-lea, el a obţinut prin efort propriu un alt sens şi a deschis un nou orizont filosofic. Nu mai rămâne nimic altceva sau nimic mai mult decât *procesul* universal al filosofării, care acum va fi altfel văzut şi determinat decât în încercările anterioare.

Iluminismul începe, în Anglia şi în Franţa, punând sub semnul incertitudinii, atât forma anterioară de cunoaştere filosofică cât şi forma sistemelor metafizice. Iluminismul nu mai crede în dreptul şi productivitatea „spiritului de sistem” *(esprit de sisteme),* ci vede în el nu atât forţa cât limita şi inhibarea raţiunii filosofice. Dar, în măsura în care el renunţă la *esprit de sisteme* (spiritul de sistem) şi îl combate în mod categoric, el mai păstrează totuşi acel *espritsystematique* (spirit sistematic), dorind să-l valorizeze şi să-l facă eficient pe o altă cale. În loc să limităm filosofia la un spaţiu didactic, în loc să o forţăm să se raporteze la axiome determinate şi definitivate şi să facă deducţii din acestea, ea trebuie lăsată să se manifeste liber şi, în evoluţia sa imanentă, să facă accesibilă atât structura existenţei naturale cât şi a celei spirituale. Conform acestei concepţii, filosofia nu înseamnă un

domeniu particular de cunoştinţe, plasat *alături* sau *deasupra* propoziţiilor cunoaşterii naturii, a dreptului şi a statului. Ea este mediul atotcuprinzător în care acestea se constituie, evoluează şi se întemeiază. Ea nu se separă de ştiinţele naturii, de istorie, de ştiinţa dreptului, de politică, ci constituie pentru toate, în egală măsură, suflarea de viaţă, atmosfera în care ele pot să fiinţeze şi să acţioneze. Ea nu mai este substanţa separată şi abstractă a spiritualului, ci înfăţişează spiritul ca întreg în *funcţia* sa pură, în modalitatea sa specifică a cercetării şi interogaţiei, a metodicii, a demersului său pur spre cunoaştere. Cu aceasta, ea plasează toate conceptele şi problemele filosofice pe care secolul al XVIII-lea pare că le-a preluat din trecut, altundeva, cauzând astfel o schimbare a sensului lor. Ele devin din creaţii bine fixate şi imobile, forţe active, iar din simple rezultate, imperative. În aceasta constă semnificaţia *productivă* propriu-zisă a gândirii Iluminismului. Ea nu se exprimă printr-un *conţinut* ideatic determinat, ci prin uzaju/pe care îl dă ideilor filosofice, prin locul în care le plasează şi prin sarcina pe care le-o atribuie. Dacă secolul al XVIII-lea se autodenumeşte cu mândrie „secol filosofic”, atunci această pretenţie este îndreptăţită doar în măsura în care filosofia este repusă aici în drepturile sale primordiale şi va fi semnificată în sensul ei originar, „clasic”. Ea nu rămâne prinsă în cercul simplei gândiri, ci pretinde şi găseşte fisura prin care să facă trecerea către orice ordine profundă de unde provine atât ideea cât şi *fapta* spirituală a omului şi pe care, după convingerea fundamentală a filosofiei Luminilor, aceasta trebuie să se întemeieze. De aceea, dacă vom înţelege filosofia Luminilor exclusiv ca pe o „filosofie a reflexiei”, îi vom deforma sensul.

Niciun gânditor nu a păşit pe acest drum al criticii în afară de Hegel care, prin autoritatea numelui său, se pare că l-a legitimat în mod definitiv. Însă, la Hegel însuşi, apare deja o autoîndreptăţire caracteristică: deoarece, judecata istoricului şi a filosofului istoriei Hegel nu corespunde în totalitate cu verdictul pe care metafizica sa l-a dat asupra

Iluminismului. *Fenomenologia spiritului* proiectează o altă imagine, mai bogată şi mai profundă, asupra epocii Luminilor decât cea pe care Hegel a cultivat-o printr-o tendinţă pur polemică. De fapt, orientarea majoră şi aspiraţia supremă a filosofiei Luminilor nu este numai o acompaniere speculativă a vieţii şi o captare a acesteia în reflexia oglinzii. Mai mult, ea crede într-o spontaneitate originară a ideii. Ea nu îi repartizează acesteia doar o performanţă ulterioară imitativă, ci vede în ea forţa de *configuraţie* a vieţii. Ideea nu trebuie doar să dividă şi să ordoneze, ci trebuie să conducă la ordine şi să o desăvârşească, ordine considerată ca fiind necesară, pentru ca, în chiar acest act al desăvârşirii, să-şi arate propriul adevăr şi propria-i realitate. La acest nivel profund al gândirii Iluminismului, nu putem accede dacă ne mulţumim doar să urmărim desfăşurarea construcţiilor ideatice de-a lungul timpului, aşa cum majoritatea expunerilor istorice au făcut-o, traversând doar longitudinal o anumită perioadă. Un astfel de mod de abordare rămâne, din punct de vedere metodic, insuficient. Însă, deficienţele intrinseci ale acestui mod de abordare nu apar nicăieri atât de distinct ca în prezentarea filosofiei secolului al XVIII-lea. În ceea ce priveşte secolul al XVII-lea, se poate nutri speranţa că întregul conţinutului său filosofic şi întreaga sa evoluţie filosofică pot fi identificate în măsura în care această evoluţie este urmărită de la „sistem” la „sistem”, de la Descartes la Malebranche, de la Spinoza la Leibniz, de la Bacon şi Hobbes la Locke. Însă, acest demers ne pune în încurcătură când este vorba despre pragul secolului al XVIII-lea. Aici, sistemul filosofic ca atare şi-a pierdut forţa reprezentativă propriu-zisă. Însuşi Christian Wolff, care a ţinut cu toată convingerea la această formă de sistem şi care considera că aici se află închis adevărul propriu-zis al filosofiei, a încercat, în zadar însă, să transforme şi să stăpânească prin ea *totalitatea* problemelor filosofice ale timpului. Gândirea iluminismului distruge în permanenţă limitele inflexibile ale sistemului şi caută deja, în cele mai vaste şi originale spirite, să

deconstruiască ordinea riguroasă şi sistematică. Natura şi determinaţia sa proprie nu devin cunoscute la modul pur şi cel mai clar prin doctrine individuale, prin axiome şi teoreme, ci doar acolo unde sunt înţelese în procesul devenirii ideii, acolo unde se îndoieşte şi caută, unde dărâmă şi construieşte. Întregul acestei mişcări fluctuante, necontenite nu poate fi redus la o sumă de teorii singulare. „Filosofia” autentică a Luminilor este şi rămâne cu totul altceva decât chintesenţa a ceea ce gânditorii ei de frunte, Voltaire şi Montesquieu, Hume sau Condillac, d’Alembert sau Diderot, Wolff sau Lambert au gândit şi tematizat. Ea nu poate fi făcută evidentă prin suma acestor teoretizări şi prin succesiunea lor temporală. Ea constă, de fapt, mai puţin în teorii singulare determinate, cât în însăşi forma şi modalitatea disputei de idei. Doar în actul şi procesul continuu progresiv al acestei dispute pot fi înţelese aceste forţe fundamentale spirituale ce domnesc aici şi doar aşa poate fi simţit pulsul vieţii ideatice intrinseci epocii Luminilor.

Filosofia Luminilor aparţine acelor gânduri ţesute cu măiestrie, „unde un pas mişcă o mie de fire, I Suveicile trag încoace şi încolo, I Firele curg nevăzute”. Reconstrucţia şi conştiinţa istorică trebuie să-şi identifice sarcina în aducerea la lumină a acestor fire „nevăzute”. Expunerea de faţă a încercat să atingă acest scop căutând să ofere nu istoria gânditorilor individuali şi a învăţăturii lor, ci o istorie pură a ideilor epocii Luminilor, dorind în acelaşi timp să prezinte aceste idei, nu doar în accepţiunea lor abstract-teoretică, ci în eficacitatea lor nemijlocită. Pentru aceasta, ea a trebuit să nu acorde atenţie abundenţei de detalii. Totuşi, nu a putut trece cu vederea forţele esenţiale ce au contribuit la conturarea imaginii acestei filosofii, şi care au determinat concepţiile fundamentale despre natură, istorie, societate, religie şi artă. Urmând această cale, filosofia epocii Luminilor, văzută şi prezentată nu ca un *compositum* de motive ideatice eterogene, apare ca fiind străbătută de puţine idei majore, pe care ni le expune riguros şi sistematic. Cu

aceste idei ar trebui să înceapă orice expunere istorică pentru că doar prin ele pot fi indicate traseele clare şi sigure ce ne vor conduce prin labirintul dogmelor şi teoremelor.

În ceea ce priveşte *critica* sistematică îndreptată împotriva filosofiei Luminilor, ea nu putea fi abordată în cadrul acestei scrieri. Mai mult, în acest punct maniera mea de abordare trebuia aşezată sub motto-ul spinozist: *Non ridere, non lugere, neque detestări, sed interiigere.* Însă, filosofia Luminilor nu a avut prea adesea parte de luxul unei astfel de abordări. Faptul că epoca şi-a pierdut înţelegerea pentru distanţa istorică, că ea, într-o naivă supraestimare de sine, a ridicat măsurile *sale* la rangul de normă necondiţionată valabilă şi posibilă prin sine însăşi, că tot trecutul istoric l-a interpretat doar prin raportare la sine, trebuie văzut ca o deficienţă majoră a sa. Dar, dacă Iluminismul nu este absolvit de această greşeală atunci trebuie spus, pe de altă parte, că pentru aceasta şi-a primit pedeapsa binemeritată. Acel orgoliu al unei „mai bune cunoaşteri”, care a fost în permanenţă sarcina sa, s-a manifestat şi demonstrat fără întrerupere. Însă, tocmai acest fapt a generat o multitudine de prejudecăţi care chiar şi astăzi reprezintă piedici în calea unei aprecieri istorico-obiective.

Expunerea de faţă este departe de orice intenţie polemică şi nu a încercat sub nicio formă să critice în mod explicit aceste prejudecăţi sau să ofere o „salvare” a epocii, în raport cu ele. Ea depinde în exclusivitate de evoluţia şi scoaterea în evidenţă, din punct de vedere istoric, de o manieră sistematică, a conţinutului şi a construcţiilor sale interogative filosofice fundamentale. O astfel de punere în evidenţă constituie o primă şi absolut necesară precondiţie în vederea rejudecării acelui mare proces pe care romantismul l-a intentat Iluminismului. Sentinţa pronunţată în acest proces este preluată şi astăzi de către mulţi. Dezbaterea despre „Iluminismul de suprafaţă” este încă deschisă. Un scop principal al prezentei expuneri ar fi atins atunci dacă ar conduce la

stingerea acestei dezbateri. Este inutil să menţionăm că nu ne mai putem întoarce la întrebările şi răspunsurile filosofiei Luminilor, după realizarea lui Kant şi după „revoluţia gândirii” înfăptuită prin *Critica raţiunii pure.* Însă, acolo unde orice „Istorie a raţiunii pure” va fi scrisă, istorie a cărei schiţă Kant a încercat să o traseze în ultima secţiune a *Criticii raţiunii pure,* acolo, înainte de toate, trebuie să fie amintită epoca ce a descoperit pentru prima dată autonomia raţiunii, apărând-o cu pasiune, epocă ce a valorizat şi recunoscut toate domeniile existenţei spirituale. Nicio abordare a unei istorii autentice a filosofiei nu poate fi intenţionată şi orientată doar istoric. Astfel, reîntoarcerea la trecutul filosofic vrea şi trebuie să fie în permanenţă un act de reflecţie filosofică proprie şi, în acelaşi timp, un act de autocritică. Mai mult ca oricând, prezentul nostru mi se prezintă ca realizând în sine o astfel de autocritică, având în faţa sa oglinda luminoasă şi clară pe care epoca Luminilor a creat-o. Ceea ce ne apare astăzi drept rezultat al „evoluţiei”, văzut în această oglindă, îşi va pierde desigur strălucirea; şi mulţi dintre cei care se mândresc cu noi vor apărea doar rareori în oglindă şi, pe deasupra, această apariţie va fi deformată. Însă, ar fi o judecată pripită şi o autoamăgire riscantă dacă am vrea să atribuim aceste deformări, defectelor de suprafaţă ale oglinzii, în loc să căutăm cauza lor în altă parte.

Sintagma: *Sapere aude. * pe* care Kant a numit-o „deviza Iluminismului”, îşi păstrează valoarea şi în raportarea noastră istorică la epocă. În loc să defăimăm Iluminismul sau să-l privim de sus, trebuie să găsim din nou curajul să ne confruntăm şi să dialogăm cu el. Secolul care a văzut în raţiune şi în ştiinţă „cea mai înaltă forţă umană”, nu poate şi nu are voie să dispară pentru noi. Nu trebuie să vedem doar configuraţia acestui secol, ci trebuie să eliberăm din nou forţele originare care l-au produs şi l-au constituit ca unitate.

Nu pot să închei fără a mulţumi din inimă celui care a conceput şi îngrijit colecţia „Grundriss der philosophischen Wissenschaften”, profesorul Fritz Medicus, cel care mi-a

dat primul impuls pentru a scrie această carte şi care, împreună cu mine, a făcut corecturile ei. De asemenea, sunt dator să mulţumesc d-nei Alix Heilbrunner care a întocmit registrul de autori de la sfârşitul volumului, registru prin care a uşurat în mod considerabil orientarea în materialul vast, necesar elaborării lucrării, în diferite locuri.

Hamburg, octombrie, 1932

Ernst Cassirer

Primul capitol

Modul de gândire în epoca Luminilor

I

La începutul lucrării sale, *Elements* de *Philosophie,* d'Alembert a încercat să proiecteze o imagine de ansamblu asupra stării spiritului uman către mijlocul secolului al XVIII-lea. El porneşte de la afirmaţia că în ultimele trei secole, fără întrerupere, se face vizibilă o cotitură radicală semnificativă a vieţii spirituale. În secolul al XV-lea apare mişcarea spiritual-literară a Renaşterii; în secolul al XVI-lea reforma religioasă ajunge la apogeu; în secolul al XVII-lea victoria filosofiei carteziene este cea care schimbă în mod decisiv întreaga im agi ne a lum i i. Poate fi demonstrată o mişcare analoagă şi în privinţa secolului al XVIII-lea? Şi cum pot îi caracterizate orientarea şi tendinţele sale de bază? „Îndată ce – continuă d'Alembert – examinăm cu atenţie secolul în mijlocul căruia ne aflăm, îndată ce reactualizăm evenimentele care se derulează în faţa noastră, moravurile noastre, operele pe care le producem, conversaţiile pe care le purtăm, vom înţelege imediat că în toate ideile noastre s-a înfăptuit o schimbare demnă de luat în considerare: o schimbare care, prin repeziciunea sa, promite o schimbare radicală şi în ceea ce priveşte viitorul. Doar odată cu trecerea timpului va putea fi posibil atât să determinăm cu exactitate obiectul vizat de această transformare, cât şi să desemnăm natura şi limitele sale – posteritatea va putea cunoaşte mai bine decât noi, atât deficienţele cât şi primatul acestui ia. Epocii în care trăim îi place să se autodenumească *epocă a*/; 7

«sqftei. De fapt, dacă examinăm fără prejudecată starea actuală a cunoaşterii noastre, atunci nu putem nega faptul că filosofia a făcut progrese semnificative. Ştiinţa naturii se îmbogăţeşte pe zi ce trece; geometria îşi extinde limitele ajungând şi în domeniul fizicii; în sfârşit, adevăratul sistem al lumii este cunoscut, dezvoltat progresiv şi perfecţionat. De la Pământ la Saturn, de la istoria cerului şi până la cea a insectelor, ştiinţa naturii şi-a schimbat înfăţişarea. Împreună cu ea, şi celelalte ştiinţe au primit o formă nouă. Fireşte, studiul naturii, considerat în sine, pare a fi rece şi tacit; abia dacă este destinat să stârnească pasiunile; mai mult, satisfacţia pe care el ne-o produce provine dintr-un sentiment permanent, liniştit şi constant. Însă, descoperirea şi utilizarea unei noi metode de filosofare trezeşte totuşi, prin entuziasmul care însoţeşte toate marile descoperiri, un avânt general al ideilor. Toate aceste cauze au contribuit la crearea unei efervescenţe a spiritelor. Acest freamăt, care se simte din toate părţile, a cuprins cu violenţă tot ceea ce i-a ieşit în cale, asemeni unei furtuni care distruge toate digurile ce i se opun. De la principiile ştiinţelor până la bazele religiei revelate, de la problemele metafizicii până la cele de gust, de la muzică până la morală, de la controversatele probleme teologice până la cele economice şi pragmatice, de la politică până la dreptul popular şi cel civil, totul a fost discutat, analizat şi răscolit. O nouă lumină s-a revărsat asupra multor probleme; noile întrebări care s-au născut au fost efectul acestei efervescenţe generale a spiritelor: la fel cum efectul fluxului şi refluxului este acela de a aduce ceva nou la mal şi, în acelaşi timp, de a îndepărta ceva de la acesta”. Cel care ne vorbeşte aici este unul dintre cei mai semnificativi gânditori ai timpului, unul dintre purtătorii lui spirituali de cuvânt, astfel încât, în afirmaţiile sale, putem simţi nemijlocit modul de gândire şi orientarea întregii spiritualităţi din care face parte. Epoca în care se situează d’A lembert este marcată de o mişcare intensă şi se lasă, în acelaşi timp, condusă de aceasta. Însă, ea nu se mulţumeşte doar cu atât, nu vrea să se lase

pur şi simplu în seama acestei mişcări, ci vrea să o înţeleagă în *de unde*-Ic şi încotro-ul ci, în originea şi scopul ei. Această mtrnaşlere a propriei lapte, această conştiinţă de sine şi avanpremieră spirituală a sa, îi apare ca sens propriu-zis al gândirii şi ca sarcină csen Ială ce i se propune. Med itaţia lui d'A lembert nu vizează neapărat noutatea, îndreptându-se spre scopuri necunoscute până atunci; el doreşte să cunoască ţinla „călătoriei" şi să determine, în acelaşi timp, orientarea acesteia. El abordează curajos lumea cu bucuria celui care face descoperiri. În fiecare zi, aşteaptă de la ea noi explicaţii. Cu toate acestea, dorinţa sa de cunoaştere şi curiozitatea sa intelectuală nu sunt îndreptate doar spre ea. El resimte emoţie şi pasiune în faţa unei alte întrebări, respectiv ce este ci însuşi şi de ce anume a fost el în stare până atunci. Acesta este punctul de plecare la care se va reîntoarce întotdeauna din călătoriile sale de descoperire, determinate de dorinţa de lărgire a orizontului realităţii *obiectuale.*

Afinanţia lui Pope, *the proper study of mankind is mari*[2]*,* reprezintă pentru sentimentul general al epocii o expresie concisă şi dominantă. Epoca simte că în interiorul ei se naşte o nouă forţă. Dar mai mult decât de *creaţiile* sale – care provin din această forţă – ea va fi captivată de modalitatea specifică *propriei sale activităţi.* Ea nu se bucură în exclusivitate de rezultatele sale, ci adulmecă forma efectelor sale. Astfel se prezintă problema „evoluţiei" spirituale a întregului secol al XVIII-lea. Niciun alt secol nu a fost pătruns cu atâta profunzime şi mişcat cu atâta entuziasm de ideea evoluţiei spirituale, ca secolul Luminilor. Dacă ideea de „evoluţie" este acceptată doar în aspectul ei *cantitativ,* ca simplă *extindere* a cunoaşterii, ca *progressus în indefinitum*[3]*,* sensul propriu-zis al acesteia va fi interpretat eronat. Mai mult, extinderea din punct de vedere cantitativ presupune în permanenţă o determinare calitativă; extinderea către *periferia* cunoaşterii

2 Principalul studiu al omenirii este omul (engl.) (n. tr.).

3 Progres în indefinit (lat.) (n. tr.).

corespunde unei întoarceri tot mai conştiente şi mai decisive spre centrul ei propriu-zis. Căutăm multiplicitatea pentru ca, prin ea, această unitate să devină certă; ne lăsăm în seama extensiunii cunoaşterii cu sentimentul şi premoniţia că spiritul nu o va dizolva, ci că ea se „concentrează” în el însuşi. Astfel, vom arăta în mod constant că diferitele direcţii pe care spiritul trebuie să le străbată se despart doar în aparenţă, în momentul în care realitatea ca ansamblu îi devine accesibilă şi când el îşi formează o imagine asupra ei. Atunci când aceste direcţii – considerate în mod obiectiv – par că sunt divergente, nu este vorba, în niciun caz, de o risipire, de o pură dispersie. Toate energiile spiritului vor rămâne închise într-un punct de forţă central. Eterogenitatea şi diversitatea plăsmuirilor este doar o situare separată şi o desfăşurare a unei forţe în esenţa sa, forţă unitară şi creatoare. Atunci când secolul al XVIII-lea doreşte *să denumească* această forţă, când vrea să-i surprindă esenţa într-un singur *cuvânt,* el recurge la numele de *Raţiune.* Raţiunea devine pentru el punctul central comun de unitate, expresie a tot ceea ce a dorit şi a realizat el. fosă, dacă *istoricul* care descrie secolul al XVIII-lea s-ar declara mulţumit cu această caracteristică şi dacă ar crede că a găsit în ea un punct sigur de plecare şi demn de a se opri doar asupra lui, am putea spune că acesta are o atitudine eronată şi pripită. În ceea ce secolul însuşi vede un scop atins şi un punct final, se află pentru el începutul cercetării; acolo unde crede că găseşte un *răspuns,* începe, de fapt, *interogarea* propriu-zisă. Secolul al XVIII-lea este străbătut de credinţa în unitatea şi statornicia raţiunii. Ea este una şi aceeaşi pentru toţi subiecţii gânditori, pentru toate naţiunile, pentru toate epocile şi pentru toate culturile. Din schimbarea preceptelor religioase, a maximelor şi convingerilor morale, a opiniilor şi judecăţilor teoretice, rezultă o existenţă stabilă, ce persistă în ea însăşi şi care, în această identitate şi persistenţă a ei, dă expresie esenţei propriu-zise a raţiunii. Pentru noi, cuvântul *Raţiune* – chiar şi atunci când convenim în mod sistematic şi obiectual asupra finalităţilor filosofiei

Luminilor – şi-a pierdut de multă vreme simplitatea şi determinaţia sa univocă. Cu greu mai putem utiliza acest cuvânt fără să-i reactualizăm în permanenţă *istoria*; şi vom remarca întotdeauna cât de esenţială este *transformarea semnificaţiei* pe care acest cuvânt a suferit-o pe parcursul istoriei sale. Această circumstanţă ne pune în evidenţă măsura infimă în care expres iile *raţiune* sau *raţionalism* au putut să se impună, chiar şi în sensul unor *conotaţii* pur istorice. Ca atare, conceptul suprem rămâne pur, vag şi indeterminat. El îşi primeşte forţa şi determinaţia pentru prima dată, atunci când îi este introdusă aşa-numita *diferenţia specifica".* Unde trebuie să căutăm această diferenţă specifică în cazul secolului al XVIII-lea? Dacă lui i-a plăcut să se autodenumească un „secol al raţiunii", un „secol filosofic1", atunci pe ce bazează această denumire? În ce sen's este vizată aici „filosofia"? Care sunt sarcinile speciale ce i se propun şi ce mijloace îi stau la dispoziţie pentru îndeplinirea lor, pentru ca teoria despre lume şi individ să fie solid fundamentată?

Dacă vom compara răspunsul pe care secolul al XVIII-lea l-a dat acestor întrebări cu răspunsurile pe care acesta le-a avut deja la începutul activităţii sale intelectuale, vom fi în primul rând frapaţi de caracterul nega/iv al acestuia. Secolul al XVI 1 – le-a văzuse în construcţia de „sisteme" filosofice sarcina propriu-zisă a cunoaşterii filosofice. Pentru acesta, se poate ajunge la o cunoaştere autentic „filosofică" atunci când, pornind de la ideea unei fiinţe supreme şi a unei certitudini supreme obţinute pe cale intuitivă, lumina acestei certitudini se revarsă asupra tuturor fiinţelor şi cunoaşterilor derivate. Aceasta se întâmpla adăugând indirect şi alte enunţuri certitudinii originare, prin metoda argumentării şi a concluziei riguroase şi astfel întregul şir al cognoscibilului va fi parcurs şi circumscris. Niciun element al acestui şir nu poate fi exclus din întreg; niciunul nu poate să se explice prin sine însuşi, sau pornind doar de la sine. Sin g ura explicaţie autentică pe care o poate găsi constă în „deducerea" sa, în *deducţia* exactă, sistematică pe care

secolul o va face pentru a ajunge la cauza originară a fiinţei şi a certitudinii şi prin care distanţa faţă de acest principiu originar va fi măsurată, iar numărul componentelor ce îl despart de acesta, determinat. Secolul al XVIII-lea a renunţat la *această* formă de „deducţie”, de derivare şi întemeiere sistematică. El nu mai concurează cu Descartes şi Malebranche, cu Leibniz şi Spinoza în vederea obţinerii premiului pentru exactitate şi exhaustivitate sistematică. El caută un alt concept al adevărului şi al „filosofiei”, care să le extindă pe ambele şi care să le configureze liber şi dinamic, concret şi viu. Secolul Luminilor nu extrage idealul acestui mod de gândire din experienţa trecutului, ci îl construieşte după modelul şi exemplul pe care îl intuieşte în ştiinţele naturii contemporane. Întrebarea centrală asupra *metodei* filosofiei va primi o încercare de răspuns prin întoarcerea la *Regulaephilosophandi* a lui Newton, şi nu prin apel la afirmaţiile carteziene din *Discurs asupra metodei.* Abordării i se conferă imediat o cu totul altă orientare. Astfel, metoda lui Newton nu este cea a deducţiei pure, ci a analizei. El nu începe cu propunerea unor principii sau concepte generale determinate pentru ca, pornind de la acestea, să traseze treptat drumul spre cunoaşterea particularului, a „faptic”-ului, prin intermediul raţionamentelor abstracte. Dimpotrivă, gândirea sa este invers direcţionată. *Fenomenele* reprezintă ceea ce este dat, iar *principiile,* ceea ce căutăm. Dacă acestea sunt 7 lpbrepov ri/ *<jluast (proteron te fusei)* [4] atunci fiecare trebuie să construiască *nu nspov RÂPat; (proteron pros hemasfi*[5]*.* De aici, se explică faptul că adevărata metodă a fizicii nu va putea consta niciodată în acest demers prin care, pornind de la un anumit punct al gândirii stabilit întâmplător, de la o „ipoteză”, să se extragă din aceasta concluziile corespunzătoare. Asemenea ipoteze nu pot fi stabilite, modificate sau transformate după bunul plac. Din punct de vedere pur *logic,* ele rămân echivalente. Când ne

4 Principiul din natură *(gr.)* (n. tr.).

5 Principiul în conformitate cu noi *(gr.)* (n. lr.).

stabilim un alt punct de referinţă, de la această echivalenţă şi indiferenţă logică, ajungem la adevărul şi determinaţia *fizică.* Un punct de pornire *uni*voc-real nu ne poate fi oferit de abstracţia şi „definiţia” fizică, ci doar de către experienţă şi investigare. Prin această concluzie, nici Newton şi nici predecesorii săi nu pot afirma o *opoziţie* între „experienţă” şi „gândire”, o prăpastie ce se deschide brusc între domeniul gândirii pure şi cel al „pur faptic”-ului. O astfel de opoziţie între *modalităţile de valorizare,* un astfel de dualism metodic între *relations of ideas*[6] pe de o parte, şi *matter offact*[7]*,* pe de altă parte, nu va fi afirmată aici în sensul în care aceasta şi-a găsit expresie în tratatul lui Hume, *Cercetare asupra intelectului omenesc.* Ceea ce vom căuta şi vom presupune ca fiind existenţă stabilă, va fi ordinea permanentă şi legitatea realităţii înseşi. Însă, această legitate înseamnă că *fapticul* ca atare nu este materie *pură,* nu este o masă incoerentă de individualităţi, ci că în şi prin el putem demonstra existenţa unei *forme* concrete atotprezente. Această formă este dată în determinaţia ei *matematică,* în configuraţi a şi în structurarea ei după număr şi măsură. Această configuraţi e nu poate fi anticipată printr-un concept, accesul la ea realizându-se prin intermediul unu i element faptic. În această ordine de idei, drumul nu este parcurs de la concepte şi principii spre fenomene, ci invers. Cercetarea emp în că este „datul”; pri neip lui şi legea sunt *Quaesitum*”. Această nouă *ierarhie* metodică este cea care şi-a pus amprenta asupra întregii gândiri a secolului al X VII! – le-a. *Esprit sistematique* (spin tul sistematic) nu va fi în nici un caz apreciat mai puţin sau înlăturat, însă va fi foarte clar delimitat de *esprit de sisteme* (spiritul de sistem). Întreaga gnoseologie a secolului al XVIII-lea va face eforturi în vederea fixării acestei diferenţe. *Introducerea* la *Enciclopedie* a lui d’Alembert o plasează în mijlocul problematicii, iar *Trăite des sistemes* a lui Condillac îi conferă acesteia forma şi justificarea explicită.

6 Relaţii între idei/raporturi între idei *(engl.)* (n. tr.).

7 Fapte, situaţii de fapt, existente în mod real *(engl.)* (n. tr.).

În marile sisteme ale secolului al XVIII-lea, unul dintre obiectivele principale va fi desăvârşirea criticii istorice. Vom încerca să arătăm modul în care fiecare dintre aceste sisteme au eşuat tocmai datorită faptului că, în loc să se raporteze la fapte şi, pornind de la acestea, să construiască sistematic concepte, au ridicat un anumit concept particular la ranga I de dogmă. În legătură cu acest „spir it de a istem”, se va preţ în de acum o nouă corelaţie între „spiritul pozitiv” şi „spiritul raţional”. Cele două nu se află în niciun caz în opoziţie; sinteza autentică a acestora poate fi realizată doar dacă urmăm drumul drept al medierii. Ordinea, sau legitatea, sau „raţiunea” trebuie înţeleasă nu ca o regulă care, „în faţa” fenomenelor este concepută şi pronunţată drept „apriori”-ul lor. Mai mult, ea este identificată în acestea ca forma lor de relaţi onare intrinsecă, ca fond imanent ce stă la baza lor. În primul rând, nu vizăm o anti ci pare a ace stei „raţiuni” în forma unui sistem închis, ci o vom lăsa să se dezvolte treptat din cunoaşterea progresivă a realităţii, astfel încât să se adeverească gradual, într-o manieră tot în ai clară şi mai apropiată de perfecţiune. Noua logică spre care se tinde şi despre care există convingere ci că va fi regăsită pe calea cunoaşteri i, nu este nici logica scolastică, nici cea a conceptului pur matematic. Mai mult, ea este „lo gica realităţii”. Spiritul trebuie să se lase copleşit de multiplicitatea şi complexitatea fenomenelor deoarece are certitudinea că nu se va pierde în ele, ci doar astfel îşi va găsi, pentru prima dată, adevărul său propriu şi proprii a sa măsură. Pe această cale, vom ajunge la corelaţia dintre „subiect” şi „obiect”, dintre „adevăr” şi „realitate” şi la slabi lirea acelei forme de „adecvare” între acestea, ce constituie condiţia oricărei cunoaşteri ştiinţifice.

Din desfăşurarea firească a faptelor, desfăşurare pe care a propus-o ştiinţa începând din perioada reînnoirii sale, gândirea Iluminismului preia dovada concretă şi inatacabilă prin care afirmă că, în mişcarea de conciliere şi unificare a „pozitivului” cu „raţionalul”, nu este vorba

despre o simplă cerinţă, ci despre un scop propus şi atins, despre un ideal realizabil la modul cât se poate de riguros. În procesul de evol uţi e a cunoaşterii naturii şi în analiza stadiilor particulare, gândirea Iluminismului crede că poate să-şi transforme idealul într-o realitate palpabilă. Ea poate să unneze pas cu pas şirul victoriilor spiritului analitic modern. Acest spirit este cel care a reuşit să stăpânească în decursul unui secol şi jumătate totalitatea realităţii, cel care, în cele din urmă, se pare că a atins marele scop, reducerea multiplicităţii fenomenelor naturii la reguli simple universale. Această formulă *cosmologică,* aşa cum apare în legea atracţie i universale a lui Newton, nu a fost găs ită accidental şi nici nu a fost descoperită prin experimente, ci în descoperirea ei se întrevede un demers metodic riguros. Newton a desăvârşit ceea ce Kepler şi Galilei începuseră: toate aceste trei nume nu desemnează doar mari *individualitâji,* cercetători, ci simboluri şi pietre de hotar ale cunoaşterii şi însuşi ale *modului de gândire* natural-ştiinţific. Kepler începe cu cercetarea fenomenelor cereşti, aducând-o la un grad de corectitudine şi „exactitate" matematică, aşa cum nimeni nu a reuşit înaintea lui. Printr-un efort susţinut, el pătrunde în esenţa legilor referitoare la forma orbitei planetelor şi a celor care determină raportul dintre timpul de rotaţie a planetelor şi d i stanţa lor faţă de soare. Însă, această examin are fapt că reprezintă doar primul pas. Teoria galileiană a dinamicii îşi asumă o sarcină mult mai amplă; prin problematica abordată, pătrunde într-un strat nou, mult mai profund, al configurării conceptului natural-ştiinţific. În vederea acestui scop, nu mai este necesară o privire de ansamblu asupra *fenomenelor* naturii, ci trebuie să obţinem un principiu general al dinamicii şi al *teoriei* despre natură. Galilei este conştient că *intui/ia* nemijlocită a naturii este insuficientă pentru atingerea acestui obiectiv şi că ea trebuie să recurgă la alte mijloace de cunoaştere şi la alte funcţi i spirituale. Intuiţia ne permite să privim fenomenele naturii ca procese unitare, ca totalităţi indivizibile. Ea înţelege aceste procese în *ce-ul* lor pur şi le

poate descrie în tratate de mari

dimensiuni, surprinzându-le în cursul evoluţiei. Însă, această modalitate de descriere nu este suficientă unei „explicitări” autentice. Putem ajunge la o astfel de explicitare a wiui proces natural, pentru prima dată, nu doar atunci când îl actualizăm în *fiinţa* şi în *specificitatea sa de fiinţare,* ci şi când evidenţiem *condiţiile* unice în care el există, când recunoaştem la modul cel mai riguros *dependenţa* sa de acestea. Această cerinţă este suficientă doar în măsura în care dividem imaginea unitară a acestui proces în momentele sale constitutive, aşa cum ni le livrează intuiţia şi experimentul direct. După Galilei, acest procedeu analitic este premisa oricărei cunoaşteri riguroase a naturii. Metoda formării conceptelor natural-ştiinţifice este atât „rezoluti vă cât şi „compozitivă”. Doar în măsura în care divizăm un eveniment, necompus în aparenţă, în elementele lui constitutive şi din acestea să îl reconstituim, îl vom putea înţelege pe deplin. În descoperirea sa privind parabola descrisă de un corp lansat cu o anumită forţă, Galilei a oferit un exemplu clasic pentru această metodă. Forma traiectoriei unui corp aruncat nu a putut fi dedusă prin intuiţie, sustrăgându-se astfel unui număr mare de investigaţii. De fapt, intuiţia ne oferă anumite indicii generale; ea ne arată că fazei de ascensiune a unui corp aruncat îi urmează o altă fază de ascensiune şi aşa mai departe, dar ei îi scapă orice exactitate, rigurozitate şi corectitudine a determinării precise. Vom ajunge la o reprezentare exactă, matematică a acestui proces, în primul rând atunci când, pornind de la fenomenul însuşi, deducem condiţiile ce îl determină şi atunci când reuşim să considerăm în sine fiecare dintre aceste condiţii care se întrepătrund în el, analizându-le în legitatea lor. În acest fel va fi găsită teorema traiectoriei cu forma unei parabole; creşterea şi scăderea vitezei va fi constatată obiectiv atâta vreme cât reuşim să demonstrăm că fenomenul aruncării este un proces *complex* a cărui determinare depinde de două „forţe” diferite, de forţa impulsului originar şi de forţa gravitaţiei. Prin acest exemplu simplu ni se oferă deja

întreaga evoluţie ulterioară a fizicii, sub forma unor simple prefigurări; în acelaşi timp, exemplul include în întregime şi *structura* metodică a demersurilor fizico-ştiinţifice ce vor urma. Teoria lui Newton păstrează şi confirmă toate indiciile ce pot fi recunoscute aici în mod distinct. De asemenea, ea se constituie la interferenţa metodei „rezolutive11 cu cea „compozitivă”. Teoria lui Newton are ca punct de plecare cele trei legi formulate de către Kepler. Însă, ea nu se mulţumeşte să interpreteze aceste legi ca simple forme de expresie a unei simple stări de fapt experimentale. Mai mult, ea încearcă să conducă această stare de fapt către premisele sale, să demonstreze că este o consecinţă necesară provenită din acţiunea comună a diferitelor *condiţii.* Fiecare dintre aceste condiţii trebuie să fie considerată mai întâi pentru sine şi să fie cunoscută în specificitatea modalităţii sale de determinare. Astfel, fenomenul mişcării planetelor, conceput de Kepler ca întreg, va avea o reprezentare complexă. Fenomenul va fi explicat prin două tipuri de legi principale: legile căderii libere şi cele ale mişcării centrifuge. Ambele au fost cercetate în particular de către Galilei şi Huyghens. Ceea ce s-a spus până aici trebuie sintetizat într-un *singur* punct de vedere spiritual. Marea realizare a lui Newton constă în această sinteză: nu atât în descoperirea unor stări de fapt necunoscute înainte, în obţinerea de material nou, cât în *informarea* intelectuală a materialului empiric. Acum, structura cosmosului nu mai trebuie să fie doar intuită, ci *pătrunsă în profunzime,* această formă de *pătrundere* devenind accesibilă pentru prima dată prin faptul că *ideea* matematică este orientată spre ea, subordonând-o formei sale specifice de analiză. În măsura în care metoda newtoniană de calcul al fluxiunilor şi calculul infinitezimal al lui Leibniz creează un *instrument* universal pentru acest procedeu, „înţelegerea naturii” pare a fi accesibilă pentru prima dată la modul cel mai rigu ros. Drumul cunoaşterii naturii deschide orizonturi nelimitate. Însă, orientarea ei este circumscrisă deoarece atât punctul de pornire cât şi punctul spre care se tinde nu vor fi determinate doar prin

natura obiectelor, ci şi prin modalitatea specifică raţiunii şi prin forţele caracteristice ale acesteia.

Filosofia secolului al XVIII-lea se raportează în toate punctele sale la acest exemplu particular – paradigma metodică a fizicii newtoniene, pe care, însă, îl ori entează numaidecât spre genera l. Ea nu se în u lţumeşte să înţeleagă anali za ca marele mecanism intelectual al cunoaşterii fizico-matematice, ci vede în ea *instrumentul* necesar şi indispensabil al ori cărei gândiri în general. Către în mijlocul secolului, se prefigurează v ictoria acestei concepţii. Deşi gânditorii şi şcolile ajung la rezultate diferite, poziţia lor coincide în ceea ce priveşte *premisele* cognitiv-teoretice. Lucrarea *Trăite de Metaphysique* a lui Voltaire, *Introducerea* la *Enciclopedie* a lui d'Alembert şi *Untersuckimg über die Deutlichkeit der Grundsătze der natürlichen Théologie und der Moral* a lui Kant vorbesc, în acest punct, aceeaşi limbă. Toţi declară că metoda autentică a metafizicii coincide principi al cu cea pe care Newton a introdus-o în cunoaşterea naturii şi care a ajuns la concluzii eficiente în acest domeniu. Voltaire oferă următoarea explicaţie: dacă omul vrea să se aventureze în esenţa lucrurilor şi să o recunoască după *în-sinele* său pur, atunci va conştientiza imediat limitele capacităţilor sale. El se va afla în postura unui orb ce trebuie să emită o părere despre esenţa culorii. Însă, analiza reprezintă bastonul pe care natura binevoitoare l-a pus în mâna acestui orb. Înzestrat cu acesta, el este în stare să „atingă" fenomenele, astfel încât succesiunea şi ordinea lor să devină pentru el evidente; astfel, el se află în posesia unui minimum necesar pentru orientarea sa spirituală, pentru a configura viaţa şi ştiinţa „Nu ne este permis să ne bazăm doar pe ipoteze; nu trebuie să începem să născocim anumite principii prin care credem că putem explica totul. Trebuie să începem cu o delimitare exactă a fenomenelor cunoscute de noi. Dacă nu luăm drept ajutor compasul matematicii şi făclia experienţei, nu vom putea avansa nici măcar cu un singur pas". Însă, dotaţi fiind cu aceste două instrumente, putem să ne aventurăm în oceanul adânc al

cunoaşterii. Desigur, trebuie să renunţăm la speranţa că vom smulge lucrurilor secretul lor ultim, că vom pătrunde în fiinţa *absolută* a materiei sau a sufletului uman. Dar, „interiorul naturii" ne este accesibil, dacă înţelegem prin el ordinea şi legitatea lui *empirică.* În *acest* mediu ne putem situa şi doar de aici putem merge mai departe. Foiţa raţiunii umane nu constă în aceea că ea *rupe* acest cerc, că mediază o ieşire în imperiul transcendenţei, ci în faptul că ea ne învaţă cum să-l străbatem şi cum să ne devină familiar. În acest moment apare evidentă, din nou, o mutaţie caracteris (că de semnificaţie pe care conceptul de raţiune a suferit-o vizavi de gândirea secolului al XVII-lea. Pentru marile sisteme metafizice ale secolului al XVII-lea, pentru Descaiics şi Malebranche, pentru Spinoza şi Leibniz, raţiunea este regiunea „adevărurilor eterne" – acele adevăruri care sunt comune atât spiritului uman cât şi celui divin. Ceea ce noi cunoaştem şi vedem prin raţiune, reprezintă o privire „aruncată[8] nemijlocit „în Dumnezeu": orice act al raţiunii ne asigură participarea la esenţa divină, ne face accesibil domeniul inteligibilului, al suprascrisibilului. Secolul al XVIII-lea concepe raţiunea într-un ah sens, mult mai simplu şi mai puţin pretenţios. Raţiunea nu mai este pentru el chintesenţa *ideilor înnăscute,* ce sunt date înaintea oricărei experienţe şi în care ni se dă esenţa absolută a lucrurilor. Raţiunea nu mai este un astfel de *depozitar,* ci o formă determinată de *achiziţie.* Fa nu este vistieria spiritului în care adevărul, asemeni unei monede bătute, se află în bună păstrare; ea este temeiul şi forţa spirituală originară ce conduce la descoperirea adevărului, la determinarea şi certificarea sa. Acest act al asigurării certitudinii este germenele şi premisa indispensabilă pentru orice evidenţă autentică. Întreg secolul al XVIII-lea concepe raţiunea în *acest* sens. El nu o priveşte ca fiind un *conţinut* stabil de cunoştinţe, principii, adevăruri, ci mai mult, ca o *energie,* ca o forţă ce nu poate fi surprinsă decât în *acţiunea* şi *efectul* său.

Fiinţa şi potenţialul său pot fi deduse doar din

8I Voltaire, TrmVe *de Metaphysique,* cap. V.

funcţia, şi nu din rezultatele sale. Cea mai importantă funcţie a sa constă în forţa ei de îmbinare şi soluţionare. Ea reduce fapticul – ceea ce este dat pur şi simplu – la mărturia revelaţiei, a tradiţiei, a autorităţii; ea nu-şi găseşte liniştea până ce nu îl descompune în părţile sale elementare şi până ce nu ajunge la ultimele motive ale credinţei. Însă, după această acţiune de dezarticulare urmează cea de recompunere. Raţiunea nu poate rămâne la *disjecta membra*[9], ci trebuie să faciliteze producerea unei noi structuri, a unui întreg autentic, din acestea. Dar, numai în măsura în care ea însăşi creează acest întreg şi, după o regulă de ea stabilită, lasă părţile să se îmbine, structura produsului ce se instituie în acest fel îi devine pentru prima dată complet transparentă. Ea înţelege această structură deoarece o poate reconstitui în totalitatea şi succesiunea ordonată a momentelor sale particulare. Această dublă *mişcare* spirituală este cea prin care conceptul de raţiune este desemnat pentru prima oară complet: nu ca un concept al unei fiinţe, ci al unui *procedeu.*

În cultura secolului al XVIII-lea, această convingere face carieră în diferite domenii spirituale. Renumitele cuvinte ale lui Lessing după care forţa propriu-zisă a raţiunii nu trebuie căutată în *deţinerea* adevărului, ci în *obţinerea* lui îşi găsesc corespondente în toată istoria spirituală a secolului al XVIII-lea. Montesquieu încearcă să ofere o justificare generală, teoretică, pentru faptul că dorinţa de cunoaştere, curiozitatea intelectuală continuă, care ne poartă de la o idee la alta şi nu ne permite să rămânem la o singură reprezentare deja atinsă, aparţine esenţei sufletului omenesc: „Notre âme est faite pour penser, c'est-a-dire pour apercevoir: or un tel către doit avoir de la curiosite, car comme toutes les choses sont dans une cha inc oii chaque idee en precede une et en suit une autre, ou ne peut aimer voir unc sans desirer d'en voir une autre."[10] *Libido-ul sciendi* pe care dogmatica teologică

9 Membre împrăştiate *(lat.)* (n. tr.).

10 „Sufletul nostru este creat pentru a gândi, adică pentru a observa: or, o astfel de

l-a criticat aspru, considerându-l o atitudine de aroganţă spirituală, va fi explicat aici ca şi natură necesară a sufletului ca atare şi, prin aceasta, repus în dreptul său originar. Apărarea, fortificarea şi consolidarea acestui *mod de gândire* constituie scopul esenţial pe care cultura secolului al XVIII-lea şi-l propune – şi aceasta este cea mai importantă sarcină a ei, nu doar obţinerea şi răspândirea unor cunoştinţe determinate pozitive. În ceea ce priveşte *Enciclopedia*, care a devenit arsenalul tuturor acestor cunoştinţe, se demonstrează şi în cazul ei această tendinţă fundamentală. Diderot însuşi, fondatorul ei, explică faptul că ea nu intermediază doar accesul către un *material* anumit de cunoaştere, ci vrea să cauzeze o schimbare a *modului de gândire* – „pour changer la fu9 on commune de penser”. i Conştiinţa acestei sarcini emoţionează şi mişcă profund toate spiritele, generând un sentiment de tensiune interioară cu totul inedit. Cei mai circumspecţi şi ch’i bzu i ţi gânditori „de ştiinţă” se simt entuziasmaţi şi antrenaţi de această mişcare. Ei nu îndrăznesc încă să stabilească o dată pentru totdeauna scopul acesteia. Dar, ei nu pot să se sustragă forţei sale şi au convingerea că intuiesc modul în care în ea şi prin ea se deschide un nou viitor al umanităţii. „Nu sunt sigur că am o părere prea bună despre secolul meu – afirmă, de exemplu, DucIos în *Considerations sur les moeurs de ce siècle* – dar mi se pare că există o oarecare efervescenţă universală… căreia i-am putea orienta şi grăbi progresele printr-o educaţie bine înţeleasă”. În mod evident, nu se va produce o contaminare generală cauzată de această efervescenţă şi nicio eliberare necontrolată a forţelor active; dorinţa unanimă este de a înţelege forţele şi de a le domina conform acestei înţelegeri; nimeni nu se va pierde în vârtejul noilor idei, ci cârma va fi luată în mână, iar călătoria spiritului va fi îndreptată spre scopuri bine definite.

---

fiinţă trebuie să fie înzestrată cu o anumită curiozitate, căci aşa cum to ate lucrurile sunt prinse asemenea verigilor într-un lanţ în care fiecare idee precede o alta şi, în acelaşi mod, urmează, la rândul ei, unei alteia, nu ne mulţumim a vedea doar una, ci dorim să o vedem şi pe următoarea, şi aşa mai departe.“ (jr.) (n. tr.).

Primul pas pe această cale a constat pentru secolul al XVIII-lea în faptul că el a investigat şi cercetat o posibilă delimitare între spiritul *matematic* şi cel *filosofic.* Această delimitare reprezintă pentru acest secol o sarcină dificilă şi una interior-dialectică: căci, el a trebuit să satisfacă în egală măsură două cerinţe diferite, în aparenţă opuse. Legătura dintre matematică şi filosofie nu trebuia desfiinţam şi nici slăbită; matematica era „mândria raţiunii umane”, piatra de încercare şi garanţia ei. Însă, pe de altă parte, a devenit tot mai evident că în această forţă închisă în sine, se afla şi o anumită limită, că ea constituise modelul şi prototipul raţiunii pe care, însă, n-a putut să-l epuizeze în *e: onfinutul* său. Astfel, acum începe un proces ideatic propriu ce pare a fi mişcat prin forţe de polarităţi opuse. Gândirea filosofică încearcă, în unul şi acelaşi act, să se detaşeze de matematică şi totodată să se sprijine pe ea – să se el ibereze de sub dominaţia ei şi, în chiar această eliberare, să nu conteste dominaţia, ci să o întemeieze dintr-o nouă perspectivă. Ambele tendinţe funcţionează în măsura în care analiza pură, ce constituie forma de bază a gândirii matematice a noii epoci, recunoscută în nucleul şi sensul ei, în virtutea funcţiei sale universale, se ridică deasupra cercului purmatematic, deasupra domeniului măsurii şi numărului. Primele începuturi ale acestei mişcări ideatice sunt deja clar recunoscute în secolul al XVIII-lea. În tratatul său, *De l'Esprit geometrique,* Pascal face demersuri în vederea deducerii limitelor care separă ştiinţa matematică a naturii de cea a spiritului. El confruntă / *esprit geometrique*[11] cu *l'esprit* fin[12] şi încearcă să arate cum; lmbele se diferenţiază în funcţie de structura şi influenţalor. Însă, această linie forte de demarcaţie va fi ştearsă din nou, în curând. „Spiritul geometric – astfel explică, de exemplu, B. Fontenelle, în *Prefaţa* lucrării sale, *De l'utilite des Mathématique et de la Physique* 1 – nu este în exclusivitate

11 Spiritul geometric (fr.) (n. tr.).

12 Spiritul de fineţe (jr.) (n. tr.).

1 CEuvres, I, 34.

raportat la geometrie, astfel încât să nu poată fi detaşat de ea şi aplicat altor domenii. O operă de morală, de politică, de critică, de elocvenţă, va fi în aceleaşi circumstanţe cu atât mai frumoasă şi mai desăvârşită cu cât va fi concepută în spirit geometric”. Secolul al XVIII-lea preia această problemă şi decide, în ceea ce priveşte *l'esprit geometrique,* spiritul analizei pure, să-l înţeleagă ca având întrebuinţare nelimitată şi ca nefiind raportat la niciun domeniu particular de probleme. Argumentul în favoarea acestei teze va fi cercetat în două direcţii diferite. Analiza, a cărei forţă a fost pusă până acum la încercare în domeniile numerelor şi măsurilor, va fi aplicată, pe de o parte, existenţei *sufleteşti* şi, pe de altă parte, existenţei *sociale.* În ambele cazuri trebuie să arătăm că şi aici s-a deschis o nouă formă de înţelegere şi că un nou domeniu de o foarte mare importanţă, privind domnia raţiunii, devine accesibil, îndată ce ea învaţă să supună aceste tipuri de existenţă metodicii ei specifice, metodei descompunerii analitice şi a reconstrucţiei. În primul rând, este evident că realitatea *sufletească,* în maniera în care că ne este dată la modul concret şi în care ea este *trăită* nemijlocit, sfidează încercarea raţiunii. Ea se prezintă în faţa noastră într-o abundenţă şi într-o multiplicitate infinită; niciunul dintre momentele realităţii sufleteşti, niciuna dintre înfăţişările ei nu se aseamănă, iar conţinuturile revin întotdeauna în forme diferite. În fluxul permanent al evenimentelor sufleteşti, nu există două valuri de formă identică, fiecare se formează într-un mod unic şi irepetabil, contopindu-se ulterior în nimicul din care s-a născut. Această diversitate trecătoare, această eterogenitate şi efemeritate a conţinuturilor sufleteşti este doar o aparenţă. Aceasta este concepţia dominantă a psihologiei secolului al XVIII-lea. O privire pătrunzătoare recunoaşte, în această instabilitate liberă a sufletescului, elementele de bază stabile şi persistente. Sarcina *ştiinţei* este de a aduce la lumină aceste elemente ce se sustrag trăirii nemijlocite şi de a le aşeza în faţa ochilor, în determinaţia lor clară şi în specificitatea lor distinctă. Nu

există aici nicio multiplicitate sau diversitate care să nu po aţă fi redusă în cele din urmă la o sumă de unităţi; nicio de venire, care să nu se fundamenteze pe o *fiinţă* constantă. Dacă străbatem drumul de la imaginile sufleteşti către izvoarele şi originile lor, ni se relevă peste tot această unitate şi această simplitate relativă. În afim1 area acestora, psihologia secolului al XVI I I-l ea se detaşează cu încă un pas de liderii săi spiritual i, inclusiv de Locke. Acesta din urmă se mulţumise să indice două izvoare diferite ale sufletescului; pe lângă „senzaţie”, el acordă drepturi şi „reflecţiei”, ca formă independentă şi ireductibilă. Însă, discipolii şi urmaşii săi încearcă, prin diferite metode, să înlăture acest dualism şi să caute un pri neipiu cert, „unitar”. Berkeley şi Hume sintetizează „senzaţia” şi „reflecţia” *într-o singură* expresie, „percepţia”, încercând să arate că această expresie exhaustivează orice dat al experienţei interioare sau exterioare, ca obiect al naturii sau conţinut al proprii ulu i eu. Însuşi Condillac şi-a văzut propriul merit şi progresul considerabil pe care a crezut că l-a realizat faţă de Locke, în faptul că a păstrat metoda generală a acestui ia dar, în acelaşi timp, a aplicat-o unui nou domeniu de fapte sufleleşti. Arta analitică a lui Locke este confirmată prin diviziunea *ideilor,* însă se opreşte aici. Ea arată modul în care fiecare reprezentare complexă se constituie din componentele percepţiei senzoriale sau ale percepţiei de sine şi modalitatea în care acestea trebuie să se îmbine pentru a perm i te geneza multiplelor forme ale imaginilor sufleteşti. Aşa cum îi reproşează Condillac, Locke se opreşte la această analiză a *imaginilor.* El îşi limitează demersul la aceasta, în loc să-l extindă asupra totalităţii evenimentelor şi *acţiunilor* psihice, în loc să cerceteze diferitele *procese* psihice, în funcţie de originea lor. În acest punct, rămâne deschis cercetării un domeniu amplu, abia prefigurat, a cărui bogăţie pare nelimitată. Locke a aşezat lângă cele mai simple date ale simţuri lor, lângă reprezentările văzului şi ale auzului, ale’s înţului tactil şi locomotor, ale gustului şi mirosului, diferitele clase de

procese psihice, ca unităţi originare şi indestructibile. Atenţia şi comparaţia, diferenţierea şi conexiunea, dorinţa şi voinţa, fiecare dintre acestea îi apar ca acte independente care se manifestă doar în trăirea nemijlocită, însă care nu mai pot fi explicate prin altceva. Dar, prin aceasta, întreaga metodă deductivă ajunge, de fapt, la desăvârşire. Astfel, acum, la fel ca înainte, existenţa psihică ne apare ca o multiplicitate ireductibilă ce se poate *descrie* în particularităţile sale, dar care nu se mai *explică* prin şi nu se mai *deduce* din calităţi simple originare. Această metodă deductivă trebuie să fie privită cu toată seriozitatea şi, în acest sens, maxima valorizată de către Locke în domeniul ideilor să fie aplicată şi întregii *procesualităţi* psihice. Chiar şi aici trebuie să arătăm că prezumtiva „nemijlocire" este doar aparenţă, că nu rezistă privirii pătrunzătoare a analizei ştiinţifice. Actele individuale ale sufletului, în diferenţierea lor, nu sunt în niciun caz ceva originar. Mai mult, ele se află sub imperiul *devenirii* şi al *intermedierii.* Pentru a le înţelege şi a le cunoaşte în adevărata lor natură, trebuie să reconstituim calea acestei deveniri, trebuie să urmărim modul în care, pornind de la cele mai simple date ale simţurilor pe care sufletul le primeşte, capacitatea lui de a le sesiza, de a le compara, diferenţia, separa şi combina, se dezvoltă treptat. Acesta este scopul pe care *Trăite des sensations* al lui Condillac şi-l propune. Se pare că aici demersul analitic îşi adjudecă un nou triumf, care nu este inferior realizărilor sale din domeniul ştiinţei naturii sau celor privind explicaţia ştiinţifică a lumii corporale. Realitatea corporală şi psihică vor fi aduse acum la acelaşi numitor; ele se constituie din elemente egale şi se relaţionează după aceleaşi legi.i

Pe lângă aceste două tipuri de realităţi, există şi o altă realitate care nu poate fi acceptată ca un simplu dat, ci care trebuie analizată din perspectiva originii sale. Doar în măsura în care ne întrebăm asupra originii sale, ea va fi subordonată dominaţiei legii şi raţiunii. Este vorba despre acea ordine care ni se arată sub forma *statului* şi a

societăţii. Exact în această ordine se va naşte omul; el nu o creează şi nu o configurează, ci o găseşte în faţa sa iar ceea ce se va pretinde de la el este să se deprindă cu această formă. Chiar şi în acest caz, supunerea pasivă îşi are limitele sale. De îndată ce forţa gândirii se amplifică în om, ea se opune acestui fel de realitate. Ea o cheamă în faţa scaunului său de judecător şi o interoghează cu privire la titlurile ei de drept, la fundamentul adevărului şi al valorii sale. Şi iarăşi, în acest proces, existenţa socială trebuie acceptată pentru că ea va fi tratată asemeni unei realităţi *psihice* ce aspiră la cunoaşterea conceptuală. Din nou, înainte de toate, acum începe delimitarea *părţilor,* voinţa generală a statului va fi abordată ca şi cum ar consta din voinţe particulare şi ar fi luat fiinţă prin unirea acestora. Pe baza acestei acceptări fundamentale se va impune o viziune *organicistă* asupra

I Pentru o imagine de ansamblu, vezi *Trăite des sensations* al lui Condillac, cât şi *Extrait raisonne,* pe care Condillac l-a introdus în ediţiile ulterioare ale operei sale (ed. Georges Lyon, Paris, 1921, p. 32 şi urm.).

statului, adoptându-se în acelaşi timp metodologia care îşi demonstrase eficienţa în descoperirea legilor universale ale lumii corporale. În această privinţă, Hobbes a fost precursorul secolului al XVIII-lea. Principiul de bază al teoriei sale politice, şi anume că statul ar fi un „corp”, nu înseamnă pentru el nimic altceva decât faptul că acelaşi *demers* al gândirii, care ne-a condus la înţelegerea exactă a naturii corpurilor fizice, poate fi aplicat fără restricţie şi în cazul statului. Ceea ce Hobbes spune în *special* despre gândire, respectiv că ea ar fi un „calcul” şi că fiecare calcul ar fi o adunare sau o scădere, este valabil şi în cazul gândirii politice. De asemenea, această gândire trebuie să desfacă mai întâi legătura ce s-a stabilit între voinţele individuale pentru ca imediat, în maniera sa proprie şi pe baza demersului său caracteristic, să realizeze o alta nouă. Astfel, Hobbes dizolvă *status civilis*[13] în *status naturalis*[14],

13 Statul civil *(lat.)* (n. tr.).

14 Statul natural *(lat)* (n. tr.).

suspendând în acest fel fiecare legătură a voinţelor individuale, pentru a lăsa ca rest doar antagonismul lor temporar, „războiul tuturor împotriva tuturor”. Dar tocmai din această negaţie, decurge conţinutul pozitiv al legii statului în necondiţionarea şi nelimitarea sa. *Provenienţa* voinţei statului din forma contractului va fi descrisă pentru că doar prin el va fi recunoscut conţinutul acesteia şi doar datorită acestuia, poate fi întemeiată. În aceasta constă legătura pe care Hobbes o stabileşte între teoria naturii şi cea a stat ului: ambele sunt aplicări diferite ale ideilor sale *logice* de bază, conform cărora cunoaşterea aulentică umană este doar aceea care *se constituie* din primele sale elemente. Fiecare configurare veritabilă a conceptului, fiecare definiţie exhaustivă şi desăvârşită, trebuie să pornească de la acest punct. Ea nu poate fi decât o definiţie „cauzală”. Filosofia, în ansamblul ei, va fi concepută ca o chintesenţă a unor astfel de definiţii cauzale: ea nu este altceva decât cunoaşterea completă a efectelor în funcţie de cauzele lor, a rezultatelor provenite din totalitatea intermedierilor şi condiţiilor lor. Teoria despre stat şi societate, dezvoltam de către secolul al XVIII-lea, a preluat arareori fără rezerve *conţinutul* doctrinei lui Hobbes. Însă, ea a fost profund marcată de *forma* ei. Ea se constituie pe baza teoriei contractului, ale cărei premise fundamentale le preia din gândirea antică şi medievală; în acelaşi timp, pornind de la aceste premise, ea produce o transformare caracteristică ce provine şi din influenţa imaginii moderne natural-ştiinţifice despre lume. În cadru] acestui domeniu se va decide de acum înainte victoria metodei „rezolutive” şi a celei „compozitive”. Sociologia va fi configurată după modelul fizicii şi al psihologiei analitice.

Demersul ei – explică B. Condillac în *Trăite de Sistemes* – constă în faptul că ea ne învaţă să recunoaştem în societate un „corp artificial” ce se compune din părţi care se influenţează reciproc. Întregul acestui corp trebuie astfel configurat încât nicio clasă particulară de cetăţeni, prin anumite privilegii de care se bucură, să nu perturbe

echilibrul şi armonia întregului, astfel încât, toate interesele particulare să fie direcţionate spre binele întregului, subordonându-se acestuia.[15] Prin această formulare, problema sociologiei şi a politicii devine în aceeaşi măsură o problemă de *statică.* Chiar şi Montesquieu, în lucrarea *Despre spiritul legilor,* consideră că cea mai importantă sarcină a sa constă în această problemă a transformării. Montesquieu nu vrea să descrie sau să prezinte formele şi tipurile constituţiilor de stat din punct de vedere empiric – forma despotismului, a monarhiei constituţionale, a constituţiei republicane – în funcţie de natura lor. Intenţia sa este de a le configura în funcţie de forţele pe care ele se constituie. *Cunoaşterea* acestor forţe este necesară în momentul în care ele sunt îndreptate spre *scopul* lor de drept; când trebuie să arătăm în ce mod şi prin ce mijloace pot să contribuie la elaborarea unei constituţii de stat care ar satisface aspiraţia celei mai mari libertăţi posibile. Aşa cum a încercat să arate Montesquieu, o astfel de libertate este posibilă atunci şi numai atunci când fiecare forţă individuală este limitată printr-o alia care i se opune, fiind astfel ţinută în frâu. Renumita teorie a lui Montesquieu despre „împărţirea puterilor” nu este altceva decât realizarea consecventă. şi aplicarea concretă a acestei idei de bază. Prin aceasta se doreşte ca echilibrul *dinamic,* care există în formele de stat imperfecte, să se transforme într-un echilibru *static*; această teorie vrea să arate ce relaţii se impun în mod necesar între puterile individuale, astfel încât niciuna să nu primeze, ci toate, în măsura în care păstrează reciproc distanţa, să permită libertatea unui spaţiu de mişcare cât mai extins. Idealul propus de teoria statului a lui Montesquieu este acela al unei „guvernări mixte”, în care reîntoarcerea la despotism va fi împiedicată prin faptul că forma mixtă a fost stabilită atât de înţelept şi de precaut, încât deviaţia unei forţe, pe de o parte, determină reacţia contrară a unei alte forţe, pe de altă parte, iar prin aceasta, echilibrul căutat se produce de la

15 Condillac, *Traite de Systemes*, partea a II-a, cap. XV.

sine. Prin aceste consideraţii, Montesquieu crede că ordonează într-o schemă conceptuală multiplicitatea şi diversitatea nevăzută a formelor de stat disponibile empiric şi, prin aceasta, că le poate stăpâni. Această ordonare şi fundamentare principială constituie scopul său ultim. „Am stabilit principiile – spune el în *Prefaţa* la *Despre spiritul legilor* – şi am văzut cazurile particulare supunându-li-se ca de la sine, am văzut că istoria tuturor popoarelor nu este decât o urmare a lor şi că fiecare lege particulară este legată de altă lege sau depinde de altă lege mai generală”. De aceea, în acest domeniu, *metoda* raţiuni i este exact aceeaşi care a fost utilizată şi în cadrul cunoaşterii naturii şi a celei psihologice. Ea constă în a porni de la fapte bine stabilite, obţinute prin experiment, fără ca acestea să rămână la *simplul* stadiu de fapte. Acea „coexistenţă” exterioară a faptelor va fi transformată într-o *interioritate existenţială* reciprocă a acestora. Cunoscută îndeaproape, s impla coexistenţă de la început va apărea ca dependenţă; forma agregatului trebuie să fie înlocuită cu cea a sistemului. Această ultimă cerinţă nu poate fi i m[2] uşă din exterior faptelor particulare, ci ea trebuie să izvorască din ele însele. „Principiile” pe care trebuie să le căutăm şi fără de care nu este pos ibi la o cunoaştere certă în niciun domeniu, nu sunt puncte de pornire ale gândirii alese întâmplător care s-au impus experienţei concrete şi în fu neţie de care aceasta va fi modelată. Mai mult, ele constituie cond îţi de generale spre care ne poate conduce doar an al i za completă a ceea ce este dat în experienţă. Drumul la care a purces gândirea conduce, în fizică, la fel ca în psihol ogi e şi politică, de la particular la general; în să-şi această trecere nu ar fi posibil la dacă fiecare part i cul ar ca atare n-ar fi subs u mat deja unei reguli universale, dacă generalul nu ar fi deja de la început închis în el, şi dacă n-ar fi fost în acelaşi timp „investit” în el. Cu aceasta, conceptul de „principiu” renunţă desigur la orice caracter *absolut* la care a avut pretenţia în marile sisteme metafizice din secolul al XVII-lea. El se mulţumeşte cu o valabilitate *relativă*; ci vrea să desemneze doar punctul

terminus din perioada respectivă la care gândi rea, în evo l uţ ia sa, a ajuns. Toate acestea sunt spuse cu rezerva că ea poate să-l părăsească din nou şi să-l depăşească. Conform acestei relativităţi, concepta l de „principi u „devine dependent de poziţia şi de forma ştiinţei. Astfel, de exemplu, una şi aceeaşi leză, care va fi introdusă ca principiu *într-o* ştiinţă, poate apărea într-o *alta* drept consecinţă derivată. „Punctul asupra căruia trebuie să insistăm în cercetarea principiilor unei ştiinţe – spune d'Alembert – este determinat prin natura ei, aceasta însemnând, prin punctul de vedere din care că îşi consideră obiectul. Recunosc că pe i neipi de de la care pornim în acest caz sunt derivări secundare de la principiile adevărate necunoscut e nouă şi astfel, poate mai degrabă meritau numele de concluzii, decât de cel de pri noi p i i. Însă, nu este necesar ca aceste concluzii să fie în sine principii prime; este suficient că ele *sunt* pentru noi şi că le putem folosi în acest sens". Relativitatea cunoscută şi recunoscută aici nu ascunde în sine nicio consecinţă şi niciun pericol sceptic. Di împotrivă, ea este doar expresia faptului că raţiunii, în evoluţia sa continuă, nu îi sunt puse limite de neînlăturat, ci că orice punct terminus, în aparenţă atins, poate şi trebuie să constituie pentru ea un nou început.

Din tot ceea ce am spus până aici, este evident că, dacă vom compara gândirea secolului al XVIII-lea cu cea a secolului al XVII-lea, nu vom găsi nicăieri, între acestea, o *ruptură* reală. Noul ideal al cunoaşterii se dezvoltă continuu din premisele pe care logica şi teoria ştiinţifică ale secolului al XVII-lea, în special, le creaseră prin Descartes şi Leibniz. Diferenţa modului de gândire nu înseamnă o transfo rm are radicală; ea se exprimă doar ca mutaţie de *accent.* Din ce în ce mai mult, accentul va fi deplasat de la *general* la *particular*, de la *principii* la *fenomene.* Însă, premisa de bază conform căreia între cele două domenii nu există opoziţie, ci o *interdependenţă* pură rămâne, înainte de toate – văzută din perspectiva scepticismului lui Hume, care conţine în sine o nouă

modalitate fundamentală de interogare – valabilă. „Încrederea în sine a raţiunii” nu este nicăieri afectată. Înainte de toate, *cerinţa* de *unitate* a raţionalismului şi-a păstrat întreaga sa putere asupra spiritelor. Conceptul de unitate şi cel de ştiinţă sunt şi rămân concepte pure care se condiţionează reciproc. „Toate ştiinţele în ansamblul lor – spune d'Alembeil, repetând doar teoremele fundamentale iniţiale din *Regulae ad directionem ingenii* a lui Descartes – nu sunt altceva decât ex p res i-a forţei de gândire umane care este una şi aceeaşi întotdeauna şi care rămâne în permanenţă identică cu sine, atât multiplă cât şi diferită, pe cât de diferite sunt obiectele cărora li se dedică”. Secolul al XVII-lea îşi datoare ază rezistenţa şi ermetismul intrinsec, pe care le-a aţi ns în special în cultura clasicismului francez, consecvenţei şi rigurozităţii cu care a ţinut la această cerinţă de unitate şi pe care a extins-o asupra tuturor domeniilor spiritului şi vieţii. Această pretenţie se impune nu doar în ştiinţă, ci şi în religie, pol it că sau I i te ratură. *Un roi, une loi, une foi*[1617]: aceasta este maxima ce stă la baza epocii. În trecerea spre secolul al XVIII-lea, se pare că acest *absolutism* al ideii de unitate îşi pierde forţa, se pare că este supus la îngrădiri şi nenumărate concesii. Însă, aceste modificări şi concesii nu periclitează nucleul ideii înseşi. Astfel, *funcţia* de unificare ca atare rămâne recunoscută ca funcţie fundamentală a raţiunii. Ordinea şi dominarea raţională a ceea ce este dat nu sunt posibile ară unificarea riguroasă a acestuia. *A cunoaşte* o multiplicitate înseamnă a-i pune componentele într-o astfel de relaţie încât, pornind de la un punct stabilit, să o putem „străbate” ţinând cont de o regulă constantă şi generală. Această formă a înţelegerii *discursive* a fost prezentată de către Descartes drept norma fundamentală a cunoaşterii de tip matematic. Fiecare operaţie matematică – arătase el – vizează în cele

---

16I D' Alembert, articolul: „Elements de science“ din *Enciclopedie*, vezi *E!ements de Philosophie,* IV; *Melanges de Litterature*, *d'Histoire* et *de Philosophie,* IV, p. 35 şi urm.

17 Un rege, o lege, o credinţă (fr.) (n. tr.).

din urmă determinarea proporţiei dintre o mărime „necunoscută” şi o alta cunoscută. Totuşi, această proporţie poate fi concepută la modul cel mai riguros doar atunci când necunoscutul şi cunoscutul participă la o „natură comună”. Ambele trebuie să fie reprezentate sub fon11 a *mărimii* şi astfel, în calitate de mărimi, să poată fi obţinute şi deduse prin repetarea uneia şi aceleiaşi unităţi numerice. De aceea, forma discursivă a cunoaşterii are caracterul *reducţiei*: ea porneşte de la complex spre *simplu,* de la diversitatea aparentă la identitatea ce îi stă la bază. Gândirea secolului al XVIII-lea se sprijină pe această sarcină fundamentală şi încearcă să o direcţioneze spre domenii tot mai îndepărtate. Datorită acestei extinderi, conceptul de „calcul” îşi pierde semnificaţia sa exclusiv matematică. El nu este aplicat doar la mărimi şi numere, ci se extinde, din domeniul cantităţilor şi asupra domeniului calităţilor pure. Aceasta se întâmplă deoarece şi calităţile relaţionează, determinându-se reciproc după o *ordine* bine stabilită. Când acest fapt este posibil, este suficient să stabilim legile generale ale acestei ordini pentru ca, prin ele şi datorită lor, să recunoaştem domeniul de ansamblu în care acestea sunt valabile. De aceea, conceptul de „calcul” este tot atât de răspândit ca şi cel de ştiinţă. El poate fi aplicat în orice situaţie în care raporturi le unei multiplicităţi se explică şi se determină prin relaţii fundamentale certe. Condillac, care în lucrarea sa, *La langue des calcul,* reliefează pentru prima dată, cu foarte mare precizie acest concept general al ştiinţei, a încercat să ofere în psihologia sa o probă şi o aplicaţie singulară a acestuia. Pentru el, care se sprijină în totalitate pe conceptul *cartezian* al sufletului, pe imaterialitatea şi spiritualitatea sa, nu există nicio îndoială că o matematizare *nemijlocită* a psihicului nu este posibilă. O asemenea aplicare directă a conceptelor de mărime este valabilă doar acolo unde *obiectul* însuşi se compune din părţi care pot fi asamblate. Deci, această aplicare are loc doar în domeniul substanţei corporale, definită prin întinderea pură şi nu în domeniul substanţei gânditoare,

„indivizibile”. Însă, această opoziţie fundamentală, această diferenţă *substanţială* de neînlăturat, care există între corp şi suflet, nu impune nicio barieră de netrecut *funcţiei* pure a cunoaşterii de tip analitic. Această funcţie se află în afara tuturor diferenţelor obiective; în puritatea formei sale şi în exercitarea sa formală, ea nu este legată, în niciun punct, de premise contextuale determinate. Dacă psihicul nu se *divide* în părţi asemeni corporalului, atunci totuşi, la nivel ideatic, el se descompune în momente şi elemente constitutive. Pentru realizarea acestei descompuneri, este necesar să se depăşească aparenta sa structură multiplă, prin înţelegerea ei ca *evoluţie* continuă dintr-un nucleu şi dintr-o origine comună, dintr-un fenomen originar al *sufletescului în general.* Imaginea renumită pe care Condillac o aşază în centrul psihologiei sale vine în sprijinul acestei înţelegeri. El porneşte de la presupoziţia unei statui de marmură care va fi treptat „însufleţită” şi înzestrată cu un conţinut tot mai bogat de viaţă psihică, într-un asemenea mod încât marmura va fi plăcut impresionată şi marcată de simţurile particulare şi de calităţile specifice ale acestora. Trebuie arătat cum şirul continuu al acestor „impresii” şi ordinea temporală în care acestea vor fi produse sunt suficiente pentru construirea totalităţii existenţei psihice, în toată plinătatea şi în toate subtilităţile complexităţii sale. *Producerea* vieţii psihice pe această cale înseamnă, în acelaşi timp, *reducerea* sa. În acest sens, se arată acum că tot ceea ce noi numim realitate psihică şi trăim ca atare, este, în fond, doar o repetare şi o reorganizare a unei calităţi fundamentale determinate – tocmai acea calitate ce a fost deja închisă în cea mai simplă senzaţie. Senzaţia trasează limita între lumea corporală şi cea psihică, între marmură, ca „materie” moartă şi o esenţă vie şi însufleţită. Dacă această limită este doar o singură dată depăşită *în cadrul* dimensiunii psihice, nu se mai impune nicio altă pregătire şi nici alte noi creaţii principale. Ceea ce noi obişnuim să considerăm astfel de noi creaţii, rezultate din punerea faţă în faţă a „celor mai înalte” forţe ale spiritului cu viaţa

senzorială a sufletului, sunt de fapt doar o metamorfoză a elementelor originare ale senzaţiei. Toată gândirea şi toate judecăţile, întreaga dorinţă şi voinţă, toată forţa fanteziei şi a configuraţiei artistice nu se supun, considerate din punct de vedere *calitativ,* noului, diferit prin esenţă, ci acestui element originar. Spiritul nu creează şi nu născoceşte nimic; el reconstituie şi combină. Dar, în însăşi această reconstituire, el poate să demonstreze o forţă aproape inepuizabilă. El extinde universul vizibil dincolo de toate limitele; el avansează în infinitatea spaţiului şi a timpului, fiind preocupat simultan şi necontenit de producerea de noi strudoii. Dar, de fapt, el are de-a face doar cu sine însuşi şi cu *ideile lui simple.* Acestea construiesc temelia pe care întreaga construcţie a lunii sale, atât „exterioară" cât şi „interioară", se sprijină şi la care el nu va putea renunţa niciodată.

Încercarea pe care Condillac o întreprinde aici, aceea de a dovedi că orice realitate psihică este doar o transformare, o *metamorfoză* a celor mai simple senzaţii, va fi preluată şi continuată de către Helvetius în opera sa, *Despre spirit*-Efectul pe care această operă, mai puţin originală, l-a produs asupra literaturii filosofice a secolului al XVIII-lea, este explicabil prin faptul că epoca a găsit aici accentuată o trăsătură de bază a gândirii sale, într-o exagerare aproape parodică. În această exagerare apare distinct bariera metodică şi pericolul acestui mod de gândire. Acesta constă în *nivelarea* care ameninţă conştiinţa prin faptul că ea îşi neagă conţinutul şi că va fi acceptată ca simplă mască, ca travestire. Gândirea analitică înlătură conţinuturilor psihice această mască; ea le demască descoperindu-le unitatea pură, în locul multiplicităţii lor aparente şi a diversităţii lor intrinseci. Atât diferenţa de *structuri* cât şi cea de *valori* dispare, dovedindu-se a fi o iluzie. Astfel, în interiorul psihicului nu mai există acum niciun *jos* şi niciun *sus,* nimic *superior* şi nimic *inferior.* Toate aparţin aceluiaşi nivel; totul a devenit echivalent şi în aceeaşi măsură valabil. Înainte de toate, Helvetius abordează lucrurile în acest mod, în domeniul

eticii. Intenţia sa principală este de a înlătura din acesta toate diferenţierile artificiale care fundamentează convenţia şi care au încercat să-i obţină acesteia vreun drept. Acolo unde etica tradiţională vorbea despre o clasă specială de senzaţii „morale”, unde credea că descoperă în cam en i un „sentiment de simpatie” originar care opunea rezistenţă instinctelor senzorial-egoiste ale lor, dominându-le şi reprimându-le, acolo încearcă el să arate cât de puţin va fi justificată o astfel de „ipoteză” a realităţii simple a sentimeniclor şi acţiunilor umane. Cel care aderă în mod natural şi fără prejudecăţi la această realitate, nu va descoperi în ea nimic din acest dualism prezumtiv. El găseşte în permanenţă doar acelaşi. impuls uniform. El observă că tot ceea ce este considerat drept devotament dezinteresat, curaj şi jertfă, se diferenţiază doar după nume şi nu după faptă, de instinelele elementare ale naturii umane, de dorinţele şi pasiuni le „cele mai de jos”. Nu există nicio măsură morală ce se ridică deasupra acestui nivel: deoarece, luând în considerare modul în care sunt înţelese scopurile superioare ale voinţei şi care pot să reflecte bunuri suprapământeşti şi finalităţi suprasenzoriale, el rămâne în cercul egoismului, al mândriei şi al vanităţii. Ceea ce reuşeşte societatea este doar sublimarea şi resimbolizarea instinctelor primare şi nu reprimarea lor – doar acest aspect poate să-l pretindă de la indivizi. Acelaşi punct de vedere trebuie valorizat şi în abordarea lumii *teoretice.* După Helvetius, pe cât de puţin există diferenţe de valoare fundamentale etice, tot atât de puţin există diferenţe de formă, radicale teoretice. Mai mult, totul „curge” într-o singură masă nediferenţiată de

I Vezi Helvetius, Despre ipiră, trad. I. Firu, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1959, p. 14.

senzaţii. Ceea ce noi numim ude cată şi cunoaştere, imaginaţie şi memorie, intelect şi raţiune, nu sunt în niciun caz forţe specifice proprii şi originare ale sufletului. Chiar şi în această privinţă s-a produs o resimbolizare. Deşi avem impresia că ne-am ridicat deasupra senzaţiei, de fapt a

avut loc doar o modificare subtilă a acesteia, dându-i-se un alt înveliş. Atitudinii critice, care înlătură acest înveliş, orice demers teoretic îi apare în aceeaşi structură. Toate operaţiile spiritului se explică prin *judecată –,* ea constă în înţelegerea asemănărilor şi deosebirilor *(convenances* şi *disconvenances)* între ideile singulare. Însă, chiar şi această cunoaştere a asemănării şi diferenţei presupune un *anamnesis*[18] originar, ca analogon perfect al percepţiei unei calităţi sensibile, chiar identic cu aceasta. *„Judec* sau *simt* că din două obiecte, unul pe care-l numesc *stânjen* face asupra mea o impresie diferită de acela pe care-l numesc *picior,* că acea culoare pe care eu o numesc *roşie* îmi impresionează altfel ochiul decât aceea pe care o numesc *galbenă.* Din aceasta trag concluzia că într-un asemenea caz, *a judeca* nu este altceva decât *a simţi*". Aşa cum se observă, prin aceasta, atât construcţia valorilor etice cât şi construcţia logic-ierarhizată a cunoaşterii, vor fi înlăturate radical; ambele vor fi demolate până la bază deoarece, se crede că doar astfel se poate găsi un fundament de nezdruncinat. Ar fi eronat dacă – aşa cum adesea s-a întâmplat – intuiţia fundamentală pe care Helvetius o prezintă aici va fi considerată tipică pentru *conţinutul* filosofiei Iluminismului, sau doar pentru modul de gândire al enciclopedismului francez. Deja în cadrul acestuia din urmă, asupra operei lui Helvetius s-a adus o aspră critică: premisele acesteia sunt regăsite la cele mai importante nume ale literaturii filosofice franceze, precum Turgot şi Diderot. Totuşi, un fapt este evident: şi la Helvetius şi la Condillac funcţionează o anumită *metodică,* determinantă şi caracteristică pentru întregul secol al XVfII-lea; o formă de gândire în care se aflau conţinute anticipat realizările sale pozitive împreună cu l i mitele lor imanente, victoriile şi înfrângerile sale.

18l Mai multe informaţii asupra acestui fapt în prezentarea lui Gustave Lanson, „L'influcnce de la Philosophie Cartesienne sur la litterature fran9aise", în *Revue de Metaphysique et de Morale,* 1896, astăzi în *Etudes d 'histoire litteraire,* Paris, 1929, p. 58 şi urm.

2

Am abordat până acum modul de gândire al secolului al XVIII-lea în contextul evoluţiei spiritului analitic, aşa cum s-a conturat acesta, înainte de toate, în Franţa. În acea perioadă, Franţa era locul şi ţara clasică a analizei: deoarece, pe analiză îşi construise Descartes reforma, transformând decisiv filosofia. Începând cu mijlocul secolului al XVII-lea, acest spirit cartezian pătrundea în toate domeniile. El nu domină doar filosofia, ci şi literatura, morala, politica, teoria statului şi a societăţii. În plus, el se poate impune şi în interiorul *teologiei,* conferindu-i acesteia o nouă configuraţiei Dar, atât în filosofie cât şi în istoria spiritului în general, această influenţă este de necontestat. Odată cu filosofia lui Leibniz asistăm la geneza unei noi puteri spirituale. În aceasta nu se va schimba doar conţinutul imaginii despre lume, ci în ea va pătrunde o nouă formă şi o nouă tendinţă fundamentală a gândirii. Desigur, în primul rând, se pare că Leibniz continuă pur şi simplu opera lui Descartes, încercând să trezească forţele adormite ale acesteia şi să le dezvolte în plenitudinea lor. Aşa cum performanţa sa matematică, cum „analiza infinitului” este de inspiraţie carteziană şi cum aceasta vrea să fie doar continuarea consecventă şi desăvârşirea sistematică a geometriei analitice, tot aşa se întâmplă şi în cazul *logicii* lui Leibniz. Această logică îşi stabileşte punctul de pornire în *combinatorică* încercând să o dezvolte până la nivelul unei teorii generale a fomielor de gândire. Pentru Leibniz este clar că dezvoltarea acestei teorii a formelor şi realizarea idealului unei *scientia generalii,* pot fi atinse doar prin progresul analizei. Acest obiectiv *singular* concentrează de acum înainte toate încercările sale logice. Principalul scop era alcătuirea unui „alfabet al ideilor”, descompunerea tuturor formelor de gândire complexe în elementele lor, în cele mai simple operaţii de bază, în acelaşi fel cum, în teoria numerelor, fiecare număr poate fi conceput şi prezentat ca un produs de numere prime. Se pare că unitatea, uniformitatea, simplitatea şi *egalitatea* logică

constituie aici ultimul şi cel mai înalt scop al gândirii. Toate propoziţiile adevărate, în măsura în care ele aparţin domeniului adevărurilor raţional-exacte, „eterne”, sunt propoziţii „virtual-identice” care se explică prin principiul identităţii şi al contradicţiei. Putem încerca – aşa cum a făcut-o Louis Couturat, în expunerea sa excepţională – să abordăm *întregul* logicii lui Leibniz din acest punct de vedere, având posibilitatea ca, pornind de aici, să includem în acest cerc şi gnoseologia şi filosofia naturii, şi metafizica sa. Cu aceasta, vom respecta indicaţia lui Leinbiz, pe care acesta a ţinut tot timpul să o reamintească, anume că între logica şi matematica sa, pe de o parte şi metafizica sa, pe de altă parte, nu se înalţă niciun perete despărţitor, că întreaga sa filosofie este matematică şi provine din cele mai intime fundamente ale matematicii.

Dacă reflectăm asupra acestei legături indisolubile, remarcăm deja că motivul principal luat în considerare până aici este extrem de semnificativ şi de indispensabil pentru sistemul lumii conceptuale leibniziene. Pe cât de profund ne adâncim în semnificaţia şi unicitatea conceptului leibnizian de *substanţă,* pe atât de evident ne apare că el conţine în sine o nouă cotitură, nu doar din punct de vedere al conţinutului, ci şi din punct de vedere formal. O logică ce se fundamentează exclusiv pe conceptul de identitate, o logică pentru care sensul cunoaşterii constă în *reducerea* multiplicităţii la unitate, a schimbării la constanţă, a diversităţii la asemănare, o astfel de logică nu ar înţelege, într-un mod satisfăcător, conţinutul noului concept de substanţă. Metafizica lui Leibniz se diferenţiază de cea a lui Descartes şi de cea a lui Spinoza prin faptul că ea, în locul dualismului cartezian şi al monismului spinozist, aşază un „univers plural”. „Monada” Jeibniziană nu este o unitate aritmetică, pur *numerică,* ci este o unitate *dinamică.* Adevăratul corelat al acestei unităţi nu este unicitatea, ci infinitatea. Fiecare monadă constituie un punct central de torţă, viu, iar bogăţia şi diversitatea infinită a acestuia dă adevărata unitate a lumii. Monada există şi „este” doar în măsura în

care este *activă.* Activitatea ei constă în a trece în permanenţă la stări noi, dezvoltându-se continuu din acestea. „Natura monadei este de a *fi fertilă* şi de a naşte din sine întotdeauna o nouă multiplicitate”. Astfel, fiecare moment simplu al monadei închide în sine trecutul acesteia şi poartă cu sine viitorul. Niciunul dintre aceste momente nu este *asemănător* altuia; niciodată nu se descompune în aceeaşi sumă de „proprietăţi” pur statice. Fiecare determinaţie ce poate fi găsită aici, poate fi înţeleasă doar în *trecere.* Faptul că ea poate fi cunoscută şi concepută raţional nu se bazează pe faptul că noi o putem fixa într-o singură caracteristică a sa, ci pe faptu I că înţelegem regula acestei treceri, că o putem actualiza în *legitatea* ei specifică. Ducând această idee până la capăt, se observă că motivul logic de bază, ce stăpâneşte şi străbate concepţia despre lume a lui Leibniz, este doar în aparenţă motivul identităţii. În locul acelei identităţi analitice a lui Descartes şi Spinoza, aici este vorba despre principiul *continuităţii.* Pe acesta se clădeşte atât matematica lui Leibniz, cât şi întreaga sa metafizică. Continuitate înseamnă unitate *în* multiplicitate, fiinţă *în* devenire, permanenţă în schimbare. Ea înseamnă un raport care se poate exprima doar în schimbul şi diversitatea continuă a determinaţiilor, care *pretinde* multiplicitatea tot atât de necesar, de originar şi de esenţial ca şi unitatea. Chiar şi raportul dintre general şi particular apare acum într-o nouă lumină. Mai mult, se pare că Leibniz mai ţine încă la prioritatea generalului şi la „primatul” lui logic. Scopul suprem al oricărei cunoaşteri constă în cunoaşterea „adevărurilor eterne” care reprezintă un raport general şi necesar între idei, între subiectul şi predicatul judecăţii. Doar adevărurile faptice, pur *contingente* nu sunt suficiente acestui model logic; ele vor fi cunoscute tot mai clar şi mai distinct pe măsură ce se reuşeşte explicitarea lor prin determinaţii pur raţionale. Acest scop poate fi *atins* doar de către un intelect divin şi nu prin cunoaşterea finită umană. Totuşi, el constituie norma după care cunoaşterea umană limitată trebuie să se

orienteze, steaua călăuzitoare pe care aceasta trebuie să o urmeze. Pe de altă parte, conform intuiţiei profunde ce domină logica şi gnoseologia lui Leibniz, nu există doar un raport de subsumare între general şi particular. Nu este vorba doar de *subordonarea* unuia faţă de altul, ci de a cunoaşte cum fiecare participă şi este *întemeiat* în acest raport. De aceea, pe lângă principiul identităţii, ca normă a adevărului, apare, în aceeaşi măsură îndreptăţit şi indispensabil, *principiul raţiunii suficiente* care constituie pentru Leibniz premisa tuturor *adevărurilor de fapt.* Aşa cum matematica stă sub principiul identităţii, la baza fizicii se află principiul raţiunii suficiente. Ea nu se rezumă la constatarea raporturilor pur conceptuale; ea nu rămâne la stadiul de corespondenţă sau noncorespondenţă a ideilor. Mai mult, ea trebuie să ia ca punct de pornire experienţa sensibilă. Însă, pe de altă parte, nu se poaic mulţumi cu simpla înşiruire a experimentelor şi cu abordarea acestora în simpla lor *aglomerare.* În locul unui asemenea agregai, ea revendică un sistem; ea poate ajunge la acesta doar dacă reuşeşte să consolideze structura liberă a *faptelor* şi să le relaţioneze astfel încât aceasta să apară ca o chintesenţă de „cauze" şi „efecte". Prin aceasta, coexistenţa spaţială şi succesiunea temporală devin pentru prima dată o „legătură" veritabilă, legătură în care fiecare membru îl determină şi îl condiţionează pe celălalt după anumite reguli, astfel încât din fiecare stare particulară a universului – atunci când aceasta este cunoscută în totalitate – să poată fi „citită" totalitatea fenomenelor sale.

Nu intenţionăm să analizăm *conţinutul* acestei intuiţii fundamentale, ci ne mulţumim să surprindem *structura* ei pur *categorială.* Astfel, rezultă că în interiorul acestei noi perspective, conceptul de *întreg* a câştigat o semnificaţie mai profundă. Ceea ce este conceput ca *întreg* al lumii, nu se mai explică acum printr-o sumă simplă de părţi, nu mai este prezentat exhaustiv prin acestea. Totalitatea apare ca fiind una „organică" şi nu „mecanică"; fiinţa ei nu constă în suma părţilor, ci le premerge, făcându-le posibile de la început prin însăşi natura şi esenţa ei. În tocmai acest fapt

constă diferenţa decisivă dintre unitatea monadei şi cea a atomului. Atomul este elementul şi componenta fundamentală a lucrurilor, în sensul că el este singurul *rest* care rămâne după diviziunea lor. El este un „unu” ce se *opune* într-o oarecare măsură multiplului; ceva care, vizavi de orice încercare de a fi divizat în subpărţi, persistă în imuabilitatea, stabilitatea şi în indivizibilitatea sa. Dimpotrivă, monada nu cunoaşte o asemenea opoziţie; pentru ea nu există, alternativa de a fi ca unitate sau ca multiplicitate, nici aceea de a se descompune pe sine într-unul dintre aceste două momente, ci este doar relaţia lor reciprocă internă, corelaţia lor necesară. Ea nu este nici Unu, nici Multiplu, mai mult, ea este „expresia multiplicităţii în unitate” (*multorum in uno expressio*). Ea este un întreg ce nu constă m şi nici nu rezultă din părţi, ci unul care ordonează şi evidenţiază continuu o multiplicitate de determinaţii. Caracteristica sa apare în astfel de acte progresive de *diferenţiere*: o diferenţiere care este posibilă şi inteligibilă doar sub premisa că structura de ansamblu, din care ea provine, se menţine închisă în sine însăşi. Natura sau esenţa *sa* nu se pierde şi nici nu constă în succesiunea acestor determinaţii, ci ea este conţinută complet şi prezentă în aceeaşi măsură în fiecare dintre acestea. Pentru Leibniz, această convingere fundamentală se sintetizează, din punct de vedere conceptual şi terminologic, în conceptul de *forţă*, „forţa” este, conform lui, starea prezentă ce tinde spre o alta, care-i urmează sau pe care o include în sine (*status ipse praesens, dum tendit ad sequenlem seu sequentem praeinvolvit*). Monada nu este un întreg agregat, ci unul dinamic, care poate să apară într-o infinitate de efecte *diferite,* însă care, în aceste *manifestări* infinite ale forţei, se confirmă drept unul şi acelaşi *centru* viu de forţă. Această concepţie care nu se mai întemeiază pe conceptul de fiinţă, ci pe cel de *activitate* pură, conferă problemei *individualului* un sens cu totul nou. Între limitele logicii analitice, ale logicii identităţii, această problemă poate fi rezolvată doar dacă individualul va fi explicat prin

concepte generale şi în acelaşi timp nu va fi decât un caz special al acestora. Doar în această relaţie reciprocă şi în această conexiune cu generalul se va putea cunoaşte ce înseamnă „a gândi”, ce înseamnă „clar şi distinct”. În modul în care se prezintă percepţiei senzoriale sau intuiţiei simple, orice individual luat în sine rămâne „confuz”; noi putem să constatăm, într-o impresie de ansamblu indeterminată, *că* el este, însă nu putem afirma cu exactitate *ce* este. Cunoaşterea acestui „ce” este lăsată în fiecare caz în seama generalului; ea poate fi dobândită doar prin examinarea naturii genului sau pe baza definiţiei care fixează o caracteristică generală. De aceea, individualul poate fi „înţeles” doar dacă va fi „subsumat” generalului. Chiar şi teoria leibniziană a conceptului se încadrează încă, sub multe aspecte, în această schemă tradiţională; şi totuşi, filosofia *sa* a fost cea care a îndreptat asupra ei o critică decisivă şi care *implicit* a schimbat-o şi configurat-o. Prin ea, pentru prima dată, individualul obţine un *drept propriu* şi inalienabil. El nu funcţionează doar în calitate de exemplu sau de simplu caz, ci este un fiind în *sine* şi valoros *prin sine.* Fiecare substanţă individuală, în cadrul sistemului leibnizian, nu este doar o parte, un fragment al universului, ci este acest univers *însuşi,* văzut dintr-un anumit loc şi dintr-un anumit *punct de vedere.* Iar adevărul fiinţei este dat doar de către totalitatea acestor puncte de vedere proprii şi unice. Acest adevăr nu va fi determinat în sensul că diferitele imagini monadologice ale lumii au o anumită componentă *comună,* prin care ele coincid, constituind astfel un nucleu comun al „obiectivităţii”. Mai mult, adevărul poate fi conceput şi explicat în sensul că fiecare substanţă, în măsura în care persistă în sine însăşi şi, după o lege proprie, îşi creează şi îşi dezvoltă reprezentările, este raportată la totalitatea celorlalte tocmai în această creaţie proprie, intrând, într-o oarecare măsură, în armonie cu acestea. De aceea, ideea centrală a filosofiei lui Leibniz nu trebuie căutată nici în conceptul individualităţii, nici în cel al universalităţii. Ambele concepte se explică doar reciproc: ele se reflectă

în ele însele şi în această reflecţie, creează conceptul fundamental al *armoniei,* concept ce constituie punctul de pornire şi finalitatea sistemului. În esenţa noastră proprie – conform scrierii lui Leibniz, *Von der wahren Theologia mystica*este fixat un germene, o urmă, un simbol al esenţei divine şi al imaginii ei adevărate. Acest fapt spune că numai ascensiunea supremă a tuturor energiilor individuale şi nu nivelarea, egalarea şi aplanarea lor, conduce la adevărul şiinţei, la cea mai înaltă armonie şi la simţirea intensă a realităţii. Prin această idee fundamentală se impune o nouă *orientare* spirituală; nu este vorba doar de o transformare a *rezultatelor* singulare, ci despre deplasarea centrului de greutate ideatic al întregii imagini despre lume.

Se pare că, pentru filosofia secolului al XVIII-lea, această transformare internă nu deţine nicio semnificaţie *nemijlocită,* demonstrabilă din punct de vedere istoric. Deoarece, totalitatea convingerillor filosofice fundamentale ale lui Leibniz nu acţionează imediat ca putere vie şi prezentă. Secolul al XVIII-lea cunoaşte filosofia lui Leibniz mai întâi într-un mod nedesăvârşit, într-o formă pur „exoterică”. Pentru cunoaşterea ei s-au făcut trimiteri la puţine scrieri care, la fel ca şi *Monadologia* şi *Teodiceea,* îşi datorează apariţia unei ocazii externe şi întâmplătoare, şi care conţin această teorie, nu într-o formă de argumentare conceptuală riguroasă, ci doar într-o transcriere populară cu o formă prescurtată. Opera principală a gnoseologiei leibniziene, *Nouveaux Essais sur l'entendement humain,* a fost oferită secolului al XVIII-lea pentru prima dată în anul 1765, într-o ediţie pe care Raspe a întocmit-o după manuscrisul din 1 lannover: într-un timp în care evoluţia şi configuraţia conceptuală era determinată în mare parte. De aceea, influenţa ideilor lui Leibniz este indirectă; ele vor fi eficiente doar în schimbarea pe care au suferit-o în sistemul lui Wolff. *Logica* şi metodologia lui Wolfi se diferenţiază de cele ale lui Leibniz prin faptul că încearcă să reducă multiplicitatea începuturilor lor la o schemă cât mai simplă şi mai

uniformă. El acordă ideii de armonie, principiului continuităţii şi principiului raţiunii suficiente, locul lor determinat în interiorul sistemului. Însă, pe de altă parte, el încearcă să limiteze independenţa şi semnificaţia lor originară demonstrându-le drept consecinţe şi deducţii din principiul contradicţiei. Astfel, conceptele şi motivele principale ale sistemului leibnizian vor fi transmise secolului al XVIII-lea doar prin limitări determinate. Ele apar ca fiind văzute printr-un mediu străin şi dispersate în acesta. Însă, treptat se impune o mişcare conceptuală care încearcă să înlăture această dispersie şi să desfiinţeze această limitare. În Germania, elevul cel mai important al lui Wolff, Alexander Baumgarten, este cel care şi-a anunţat independenţa spirituală şi originalitatea în privinţa acestor puncte. Baumgarten regăseşte în metafizica sa şi, în special, în proiectul *esteticii* sale, drumul către ideile fundamentale ale lui Leibniz, care până la el nu fuseseră descoperite în adevărata lor lumină. Evoluţia esteticii şi a filosofiei germane a istoriei se întoarce spre conceperea originală şi profundă a problemei individualităţii, aşa cum aceasta a fost descrisă în monadologia leibniziană şi în „sistemul armoniei prestabilite”. Dar, chiar şi în cadrul culturii franceze a secolului al XVIII-lea, în care predomină încă influenţa carteziană, anumite idei şi probleme fundamentale ale gândirii leibniziene încep treptat să ia amploare. Drumul nu trece prin estetică deoarece aceasta se elibereazā cu greu de vraja teoriilor clasiciste ale secolului al XVII-lea; el conduce mai mult prin filosofia naturii şi prin ştiinţa descriptivă a naturii, în cadrul cărora conceptul de formă începe să se contureze treptat. Ideea leibniziană de evoluţie este cea care va fi accentuată acum tot mai mult şi care schimbă treptat, din interior, sistemul naturii al secolului al XVIII-lea, dominat de ideea constanţei genurilor. De la preluarea ideii dinamicii leibniziene de către Maupertuis şi de la apărarea şi explicitarea principiului continuităţii până la fizica şi metafizica organicului a lui Diderot şi până la primele articole ale unei teorii descriptive a naturii în *Histoire*

naturelle a lui Buffon, putem constata o evoluţie continuă. În *Candid,* Voltaire îşi exersează ironia pe *Teodiceea* lui Leibniz şi în scrierea sa despre elementele filosofiei newtoniene îi reproşează acestuia că, şi în teoria sa a naturii, conceptele sale inhibaseră progresul ştiinţei. „Raţiunea sa insuficientă, continuitatea sa, plinul său, monadele sale etc. – scrie Voltaire în 1741 – sunt germeni ai confuziei din care dl. Wolff a făcut să apară, în mod metodic, 15 volume în 4°, care vor provoca mai mult ca niciodată capetelor germane gustul de a citi mult şi de a înţelege puţin."[19] Dar Voltaire nu a judecat întotdeauna în acest fel. Acolo unde, ca în *Siècle de Louis XIV,* a încercat să evidenţieze structura spirituală de ansamblu a secolului al XVII-lea şi să o înţeleagă în forţele ei fundamentale, el nu a putut să-l ignore pe Leibniz şi a recunoscut fără reţinere semnificaţia universală a realizărilor sale, luate ca întreg. În generaţia ulterioară lui Voltaire, în cercul enciclopedismului francez, apare tot mai distinct această schimbare a modului de gândire. Chiar şi atunci când combate principiile metafizicii leibniziene, d'Alembert îşi exprimă admiraţia în faţa geniului filosofic şi matematic al lui Leibniz. Şi articolul lui Diderot despre Leibniz, în *Enciclopedie,* proclamă glorificarea entuziastă a acestuia. Împreună cu Fontenelle, el afirmă că Germania a câştigat prin acest spirit *unic* tot atât de multă onoare ca şi Grecia prin Platon, Aristotel şi Arhimede, la un loc. Desigur, de la o astfel de glorificare până la pătrunderea reală şi până la înţelegerea profundă a *principiilor* filosofiei lui Leibniz, mai este încă un drum lung de parcurs. Dacă dorim să actualizăm *întreaga* structură spirituală a secolului al XVIII-lea şi să o înţelegem în toate articulaţiile sale, trebuie să defalcăm clar cele două curente ideatice diferite care se împletesc aici. Forma cartezi and clasică a analizei şi acea nouă sinteză filosofică introdusă de Leibniz acţionează aici împreună şi se întrepătrund. Drumul de la logica „conceptelor clare şi distinele" conduce la logica

19 Vezi *Corespondenţa* lui Voltaire, în special scrisorile către Mairan din 5 mai 1741 şi către Maupertuis din I O august 1741.

„originii” şi la cea a individualităţii – de la geometrie la dinamică şi la filosofia dinamică a naturii, de la „mecanism” la „organism”, de la principiul identităţii la cel al infinităţii, al conţin u i tăţi i şi al armoniei. În această opoziţie fundamentală se aflau marile sarcini conceptuale pe care gândirea secolului al XVIII-lea trebuia să le rezolve, abordându-le din perspective diferite atât în gnoseologie şi în teoria naturii cât şi în psihologie, în teoria statului şi a societăţii, în filosofia religiei şi în estetică.

Capitolul al doilea

Natură şi cunoaşterea naturii în accepţia filosofiei Luminilor

1

Pentru a ne da seama de importanţa pe care cunoaşterea naturii o deţine în prefigurarea şi constituirea imaginii moderne despre lume, nu trebuie să insistăm doar asupra trăsăturilor particulare ale *conţinutului* acestei imagini, prin care ea s-a configurat în mod decisiv. Numărul acestor influenţe pare să fie incomensurabil; şi totuşi, în el, forţa creatoare ce izvorăşte din cunoaşterea naturii nu se epuizează. Mai mult, realizarea ei fundamentală se află altundeva: ea constă nu atât în noul *conţinut* obiectual pe care l-a făcut accesibil spiritului uman, cât mai mult, în noua *funcţie* pe care i-o repartizează. Cunoaşterea naturii nu conduce doar spre lumea obiectelor, ci ea devine pentru spirit mediul în care el îşi desăvârşeşte cunoaşterea de sine. Cu aceasta, începe un proces care este mult mai important şi mai semnificativ decât orice extindere a simplei *materii*, cu care noua ştiinţă a naturii a îmbogăţit cunoaşterea umană. Creşterea şi intensificarea acestei materii ne apare ca fiind nelimitată în secolele al XVI-lea şi al XVII-lea. Forma fixă a imaginii antice şi medievale despre lume încetează să existe; lumea renunţă la un „cosmos 1 în sensul unei ordini accesibile nemediat intuiţiei. Spaţiul şi timpul se extind în infinit: ele nu mai pot fi concepute după un plan bine stabilit, precum în cosmologia antică, în teoria platoniciană

a celor cinci corpuri regulate sau în cosmosul ierarhizat aristotelian şi nici nu sunt epuizate în măsuri şi numere linite. În locul unei singure lumi şi al unei singure fiinţe apare infinitatea lumilor, care se nasc mereu din vlăstarul devenirii şi care, luate în parte, constituie doar o singură fază trecătoare în procesul inepuizabil al vieţii universului. Însă, esenţa acestei schimbări radicale nu constă în această extindere nelimilală; mai mult, ea constă în faptul că spiritul, m şi prin ea, conştientizează în sine, printr-un act de *anamnesis,* o nouă forţă. Orice creştere extensivă ar rămâne ineficientă şi l-ar conduce în cele din urmă la viditate, în măsura în care el nu va ajunge în acelaşi timp la o nouă *intensitate* şi la o nouă concentrare în sine însuşi, care îi va asigura esenţa proprie şi adevărată. Energia sa supremă şi cel mai profund adevăr al său nu constau în faptul că poate *să iasă în* infinit, ci că poate *să se afirme* faţă de acesta; că el se arată pe sine ca fiind *constituit* în unitatea sa pură, a infinităţii fiinţei. Deja Giordano Bruno, în care pătrunsese pentru prima dată „noul sentiment" al lumii, a conceput în acest sens relaţia dintre *eu* şi *lume,* dintre subiect şi obiect. Devenirea infinită, marele spectacol al lumii care se derulează în faţa noastră sunt garanţia pentru acel sens mai profund pe care *eul* îl poate găsi doar în el însuşi. Forţa *raţiunii* este cea care reprezintă pentru noi singura cale de acces la infinit; cea care ne asigură şi ne învaţă cum să-i stabilim acestuia unităţi de măsură şi delimitare astfel încât să nu-l îngrădim în *extinderea* sa, ci să-l putem cunoaşte în legea fundamentală ce îl guvernează. Această legitate a universului, descoperită în gândire şi determinată în virtutea acesteia, este corelatul necesar ce-i compensează acestuia incomensurabilitatea intuitivă. Astfel, noua concepţie despre natură, văzută din perspectivă spiritual-istorică, provine dintr-un dublu motiv, fiind determinată şi formată de forţe în aparenţă opuse. În ea acţionează atât impulsul către individual, concret, faptic cât şi către universalul pur; atât impulsul de a ne raporta la lume prin intermediul organelor de simţ, cât şi cel de a ne ridica

deasupra ei pentru ca, astfel, să avem o perspectivă de ansamblu. Avântul şi bucuria simţurilor se unesc aici cu forţa spiritului; ele vor să se desprindă de tot ceea ce este dat şi să se aventureze într-un zbor liber spre tărâmul posibilităţilor. Conceptul modern de natură, aşa cum a fost configurat tot mai clar încă din perioada Renaşterii şi aşa cum şi-a căutat justificarea filosofică în marile sisteme ale secolului al XVII-lea, la Descartes, Spinoza şi Leibniz, este caracterizat, înainte de toate, prin această nouă *relaţie* care se stabileşte în el între sensibilitate şi intelect, între experienţă şi gândire, între *mundus sensibilis*şi *mundus intelligibilis*[20] [21] +.

Această modificare în *metodica* cunoaşterii naturii conţine în sine, în acelaşi timp, o modificare decisivă a *ontologiei* pure: ea deplasează şi schimbă etaloanele cu care a fost măsurată până acum ordinea fiinţei. Sarcina gândirii medievale a fost de a reproduce arhitectonica fiinţei în sine şi de a o descrie în linii de demarcaţie clare. În sistemul religios medieval, aşa cum a fost el fixat de către scolastică, fiecărei realităţi i-a fost repartizat un loc fix şi univoc; pornind de la acesta, prin distanţa ierarhică mai mare sau mai mică faţă de fiinţa cauzei supreme, se determină şi *valoarea* sa. În această privinţă nu există nicio îndoială; aici, întreaga gândire este în siguranţă, într-o ordine de nestrămutat pe care nu trebuie să o creeze, ci doar să o accepte. *Dumnezeu, suflet, lume*: acesta constituie cele trei mari puncte pivot ale fiinţei; şi, în conformitate cu acestea, sistemul cunoaşterii se ierarhizează. Cunoaşterea naturii nu este în niciun caz *eliminată* din acest sistem. Însă, ea rămâne de la început exilată într-un cerc determinat al fiinţei, pe care nu îl poate depăşi fără a se pierde pe sine – fără ca lumina, eficientă în ea însăşi, să nu se transforme în întuneric. Cunoaşterea „naturală” coincide cu cea „creaturală”: ea este cunoaşterea, în măsura în care este accesibilă unei esenţe finite, create, dependente, şi cunoaşterea ce nu

20 Lumea sensibilă *(lat.)* (n. tr.).

21 Lumea inteligibilă *(lat.)* (n. tr.).

cuprinde niciun alt conţinut în afară de obiectele senzorial-finite. Atât din partea subiectului cât şi a obiectului, ea este limitată şi unificată. Desigur, deja în gândirea medievală, limitele cunoaşterii naturale nu coincideau în niciun caz cu cele ale existenţei fizice-corporale, *materiale.* Nu există doar o cunoaştere naturală a lumii corporale şi a forţelor active în aceasta, ci şi o cunoaştere naturală despre drept, stat, religie şi despre adevărurile lor fundamentale. Astfel, limitele cunoaşterii naturale nu vor fi determinate pornind de *obiect,* ci de la *originea* lui. Orice cunoaştere, indiferent de conţinutul pe care se bazează, este „naturală11 atunci când provine în exclusivitate din raţiunea umană şi, fără a face apel la alte surse de certitudine, se bazează doar pe ea însăşi. De aceea, „natura" înseamnă nu doar un cerc determinat de *obiecte,* cât un *orizont* determinat al cunoaşterii, al *înţelegerii* realităţii. Ea cuprinde tot ceea ce se află în cercul aşa-numitei *lumen naturale*[22] – pentru înţelegerea şi acreditarea sa nu mai este necesar niciun alt suport decât cel al forţelor naturale de cunoaştere. În acest sens, „imperiul naturii" va fi pus faţă în faţă cu „imperiul graţiei". Unul ne este dat prin percepţia senzorială şi prin procesele judecăţii şi ale concluziei logice legate de aceasta, prin utilizarea discursivă a intelectului, iar celălalt este accesibil doar prin forţa revelaţiei. Între credinţă şi ştiinţă, între revelaţie şi raţiune nu există aici nicio opoziţie necesară. Sarcina fundamentală a marilor sisteme ale scolasticii a fost împăcarea acestora şi, în funcţie de *conţinutul* lor, punerea lor în consonanţă. Imperiul graţiei nu desfiinţează imperiul naturii. Dacă depăşeşte limitele naturii, formând în acelaşi timp o boltă deasupra acesteia, nu o afectează totuşi în *componentele* sale pure: *gratia naturam non tollit sed perficit".* Însă, desăvârşirea proprie a naturii nu trebuie căutată în ea însăşi, ci dincolo de ea.

Nici ştiinţa, nici moralitatea, nici dreptul, nici statul nu pot fi construite pe fundamentul ei. Pentru a o aduce la o desăvârşire autentică, este necesară întotdeauna o

---

22 Lumina naturală *(lat.)* (n. tr.).

asistenţă supranaturală. Astfel, „lumina naturală" ca atare nu mai ascunde în sine niciun adevăr propriu; ea este refractară şi obscură şi nu se poate elibera din această obscuritate pentru ca mai târziu să reapară. Pentru gândirea medievală, atât în domenul e teoretice cât şi în cele practice, pe lângă legea divină continuă să existe o sferă proprie, relativ independentă, a legii naturale; o sferă care este accesibilă raţiunii umane şi prin care aceasta va putea fi dominată şi pătrunsă. Dar, *lex naturalis*[23] trebuie să constituie întotdeauna doar stadiul premergător şi punctul de legătură pentru *lex divina*[24], care, s ingură, este capabilă să ne ofere cunoaşterea primordi ăla pierdută prin păcatul originar. Raţiunea este şi rămâne în slujba revelaţiei (*tanquam famula et ministra*[25]); deja în cercul forţelor natural-spirituale şi sufleteşti, ea conduce la aceasta şi o ajută să-şi pregătească fundamentul.

Această concepţie care va rămâne eficientă mult timp după perioada scolasticii şi care va fi o ferită drept exemplu, aparent infailibil, pentru bazele teologiei protestante vechi din secolele al XVI-lea şi al XVII-lea1, va fi atacată din două perspective diferite prin*imaginea renascentistă a naturii.* Filosofia renascentistă a naturii premerge aici; deoarece, ten dinţa şi princip lui ei de bază se pronunţă în favoarea faptului că adevărata fiinţă a naturii nu trebuie căutată în sfera celor *create,* ci în sfera *creaţiei.* Natura este mai mult decât o simplă creatură; ea participă la fiinţa divină originară, deoarece fofila *acţiunii* divine este vie în ea însăşi. Cu aceasta, dualismul dintre creator şi creat este desfiinţat. Natura nu se mai află faţă în faţă cu mişcătorul divin, în calitate de cel care este mişcat; mai mult, ea este un principiu dinamic intern, un principiu originar plăsmuitor. Această capacitate de

23 Legea naturală *(lat)* (n. tr.).

24 Legea divină (lat.) (n. tr.).

25"'** Precum (sunt) servitorii, aşa şi stăpânul *(lat.)* (n. tr.).

[1] Vezi Ernst Trocltsch, *Vernunft und Offenbarung bei Johann Gerhard und Melanchthon,* Gottingen, 1891.

autoconfigurare şi autodezvoltare poartă pecetea divinului. Dumnezeu nu trebuie gândit ca o forţă care se manifestă din exterior şi care, în calitate de cauză a mişcării, acţionează asupra unei materii străine; el însuşi participă la mişcare şi este prezent în ea nemijlocit. O astfel de „prezentualitate” este conformă naturii d i vine şi doar aceasta este demnă de ea. „Non est Deus vei intelligenţia exterior circumrotans et circumducens; dignius eram illi debet esse internum principium motus, quod est natura propria, species propria, anima propria quam habeant tot quot în illius gremio vivunt.”[26] Acest enunţ al lui Giordano Bruno dă expresie unei schimbări radicale a conceptului de natură. Natura este ridicată în sfera divinului şi pare că se deschide spre infinitatea acestuia. Însă, pe de altă parte, ea înseamnă acum individualitatea, fiinţa proprie, fiinţa unică a obiectelor. Pe această forţă proprie, care iradiază de la fiecare lucru ca un centru special de acţiune, se bazează valoarea sa permanentă, „demnitatea” la care ea, în întregul fiinţei, are pretenţie. Toate acestea sunt cuprinse în acelaşi timp în numele „naturii”: ea înseamnă ordonarea tuturor părţilor într-un singur întreg cuprinzător de acţiune şi viaţă, care nu mai reprezintă o subordine; partea *nu este* doar în întreg, ci ea se *afirmă* şi împotriva acestuia; ea se constituie ca ceva specific, propriu şi necesar. Legea pe care o respectă esenţele particulare nu este prescrisă şi impusă de către un legiuitor străin; ea există în propria lor fiinţă şi de aici poate fi cunoscută în întregime. Prin această concluzie s-a făcut deja *al doilea* pas esenţial – este vorba despre trecerea implicită de la filosofia dinamică renascentistă a naturii la ştiinţa matematică a naturii. Chiar şi aceasta din urmă se constituie în mod pur şi independent pe ideea de bază a legii care primeşte acum o semnificaţie şi mai

---

26 „Nu este Dumnezeu sau inteligenţa un lucru exterior care se roteşte şi este pur- lat de jur împrejur; căci, trebuie să fie ceva mai demn decât acel lucru, fiind mişcat de 1111 principiu intern, fiindcă există o natură proprie, o înfăţişare proprie, un suflet propriu pe care le au tot atâtea fiinţe câte trăiesc în sânul aceluia." (/at.) (n. tr.).

I Pentru o expunere mai sistematică, vezi lucrarea mea, *Das Erkenntnisproblem...,* ed. a IH-a, voi. I, p. 276 şi urm.

riguros determinată. Cerinţa ce va fi impusă acum constă în aceea că legea acţiunii care stă la baza naturii lucrurilor nu trebuie presupusă, ci cunoscută în mod distinct; nu trebuie să o simţim, ci trebuie să o exprimăm în concepte clare. Nici sentimentul, nici intuiţia sensibilă sau fantezia nu pot răspunde acestei cerinţe: ea poate fi satisfăcută atunci când, pe un drum până acum necunoscut, se va căuta raportul dintre parte şi întreg, dintre „fenomen" şi „idee". Experimentul sensibil trebuie să fie dublat de o măsurare exactă, şi din acestea două trebuie să ia fiinţă o nouă formă a *teoriei* naturii. În modul în care fost întemeiată de către Kepler şi Galilei, se mai simte încă în *aceasta* un mare impuls *religios* de care se va lăsa condusă în continuare. Ea îşi propune, la fel ca înainte, scopul de a descoperi în legitatea naturii urmele divinităţii sale. Însă, datorită acestei stări de spirit de natură religioasă, ea trebuie să intre într-un conflict tot mai acut cu formele tradiţionale de credinţă. Războiul pe care Biserica l-a purtat împotriva pătrunderii spiritului modern matematic, natural-ştiinţific, va putea fi înţeles doar din acest punct de vedere. Ceea ce aceasta a combătut, nu au fost rezultatele cercetărilor acestuia. Între acesta şi conţinutul doctrinei bisericeşti ar fi putut fi posibilă o împăcare: aşa cum Galilei s-a gândit mult timp la o astfel de conciliere şi a tratat-o cu toată sinceritatea. Însă, tragica neînţelegere care a dus la eşec a constat în faptul că el a căutat într-un loc fals opoziţia pe care încerca să o anuleze; că el s-a subestimat şi a subestimat înnoirea radicală a *convingerilor* metodice la care a ajuns. Astfel, el nu atacă disputa în originile ei ultime, ci rămâne la potrivirea şi diminuarea consecinţelor mediate ale acesteia. De fapt, nu noua cosmologie s-a împotrivit cu toată forţa dominaţiei Bisericii; deoarece, aceasta putea să preia, în calitate de simplă „ipoteză" matematică, atât sistemul copernican, cât şi pe cel ptolemaic. Însă, ceea ce nu a putut fi tolerat şi ceea ce ameninţa stabilitatea sistemului bisericesc, era noul *concept de adevăr,* pe care Galilei l-a proclamat. i Pe lângă adevărul revelaţiei apare acum un adevăr propriu,

originar, independent al naturii. Acest adevăr nu ne este dat prin cuvântul lui Dumnezeu, ci prin opera sa; el nu se bazează pe mărturia *Bibliei* sau a tradiţiei, ci este întotdeauna prezent în faţa ochilor noştri. Însă, desigur, el poate fi înţeles doar din scrierile în care este prezentat şi din care poate fi decodificat. El nu poate fi înfăşurat în cuvinte simple, ci expresia lui corespunzătoare constă în imagini matematice, în figuri şi numere. În şi prin acestea el se prezintă într-o formă desăvârşită, într-o închidere fără lacună şi într-o claritate evidentă. Revelaţia prin *cuvânt* nu va putea ajunge niciodată la o astfel de luminozitate şi profunzime, la o asemenea univocitate: deoarece, cuvântul ca atare rămâne întotdeauna echivoc, permiţând astfel o multiplicitate de interpretări. De aceea, înţelegerea şi explicitarea *sa* sunt opera omului; în timp ce, în natură, întregul plan după care universul este construit se află în faţa noastră în unitatea sa de nezdruncinat şi pare că aşteaptă doar spiritul uman să-l cunoască şi să-l facă cunoscut.

Conform concepţiei secolului al XVIII-lea, acest spirit apăruse între timp. Ceea ce Galilei abia pretinde, la Newton devine realitate. Problema pe care a pus-o Renaşterea şi-a găsit se pare soluţia definitivă într-o perioadă relativ scurtă. Galilei şi Kepler au stabilit ideile legilor naturii, în extensiunea şi profunzimea lor, în semnificaţia lor metodică fundamentală: însă, această idee a putu t fi aplicată concret doar la fenomenele singulare ale naturii, la fenomenul căderii libere şi la cel al mişcării planetelor. În această privinţă mai rămânea încă un spaţiu indeterminat în care se putea înrădăcina îndoiala. Încă lipsea dovada că legitatea riguroasă, dovedită ca fiind valabilă în cazuri particulare, se extindea asupra întregului, că universul ca atare ar fi accesibil cunoaşterii prin intermediul conceptelor exacte matematice şi că prin ele ar putea fi conceput în od adecvat. Această dovadă a fost adusă în opera lui Newton. Aici nu a mai fost vorba despre un fenomen particular al naturii, nu s-a mai pus accentul pe explicarea unui cerc limitat de fenomene prin

regulă şi ordine, ci s-a avut în vedere doar determinarea şi fixarea clară a legii fundamentale cosmice. Această lege apare în teoria gravitaţiei a lui Newton. Cu aceasta, asistăm la triumful cunoaşterii umane, la descoperirea unei forţe originare a cunoaşterii, dezvoltată din forţa originară a naturii. Întregul secol al XVIII-lea a înţeles şi apreciat realizarea lui Newton în acest sens, acordându-i titlul de cel mai mare cercetător empiric. Însă, nu s-a rezumat doar la aceasta, ci a accentuat tot mai mult faptul că Newton a stabilit reguli nu doar naturii, ci şi *filosofiei.* Nu mai puţin importante decât rezultatele cercetării sale sunt *maximele de cercetare* pe care el le-a propus, acele *regulae philosophandi"* pe care le-a valorizat în cadrul cunoaşterii naturii şi pe care le-a statuat definitiv aici. Fasci n aţi a şi stima nemărginită, pe care secolul al XVIII-lea le are pentru Newton, vizează întreaga sa operă. Această operă nu apare ca semnificativă şi incomparabilă în virtutea produsului şi scopului ei, ci în virtutea demersului ci, care a condus la acest scop. Mai întâi Newton a arătat cunoaşteri i naturii drumul de la presupunerea întâmplătoare şi fantastică la claritatea conceptului, de la obscuritate la lumină.

Nature and Nature's laws lay hid în night
God said: „Lei Newton he" and all was light.[27]

fu aceste versuri ale lui Pope se exprimă la modul cel mai pregnant veneraţia de care Newton se bucură în gândirea iluministă. Cu el şi prin el, Iluminismul credea că se află pe teren stabil; credea că a găsit un fundament pe care nicio viitoare schimbare radicală a cunoaşterii naturii nu-l va mai putea afecta. Relaţia reciprocă dintre natură şi cunoaşterea umană este stabilită acum o dată pentru tot deau na; de acum înainte, legătura dintre acestea este indestructibilă. Ambii membri ai corelaţiei sunt pe deplin independenţi. Însă, chiar dacă sunt independenţi, se află în

27 „Natura şi legile naturii stau ascunse în noapte / Dumnezeu a spus: ((Să fie Newton» şi totul a fost lumină." (engl.) (n. tr.).
I Giordano Bruno, De Jmmenso, Lib. VIII, cap. 9; Opera latina, T.I, P. ll, p. 310. [„Natura nu este nimic altceva decât virtute situată în lucruri şi lege prin care lucrurile desăvârşite îşi parcurg propriul curs." (lai.) (n. tr.).]

armonie. Natura umană se opune naturii cosmosului pentru ca apoi să se regăsească în ea. Cine o descoperă pe una, va obţine în ace laşi timp o certitudine şi în privinţa celeilalte. Filosofia renascentistă a naturii înţelesese deja prin natură legea pe care lucrurile nu o primeau din afară, ci care izvora din propria lor esenţă, care le era dată şi implantată originar.

Natura estque nihil, nisi virtus insista rebus

Et lex qua peragunt proprium cuncta entia cursum. I

Pentru a găsi această l eg e, nu ne este p erm is să-i în primăm naturii pro – priile noastre reprezentări şi fanteziile noastre subiective. Trebuie să urmăm mai mult cursul *ei* propriu şi să-l determinăm prin cercetare, experiment, măsurători şi calcul. Însă, *etaloanele* de care avem nevoie în acest scop nu pot fi extrase *doar* din datele simţurilor. Ele se explică prin acele funcţii universale ale comparaţiei şi numărării, ale asocierii şi diferenţierii, care reprezintă esenţa intelectului. Astfel, propriei legităţi pure a naturii îi corespunde autonomia intelectului. fa unul şi acelaşi proces spiritual de emancipare, fii os o fu Iluminismului încearcă să demonstreze independenţa naturii şi a intelectului. Ele trebuie să fie cunoscute în modul lor firesc de a fi şi prin aceasta să se raporteze una la cealaltă. Fiecare mediere între ele, care se bazează pe o forţă şi o fiinţă de dincolo, va fi una de care ne putem dispensa. O astfel de mediere nu permite stabilirea unei legături exacte între natură şi spirit; mai mult, prin simplul *început* al probi eme i, prin *întrebarea* asupra naturii şi a să i r itului, re l aţi a între acestea a slăbit, iar acum ea trebuie să conducă la dispariţia totală a acesteia. Chiar şi metafizica contemporană, în sistemul ocazionalismului, anulase această legătură; ea a jertfit acţiunea independentă a naturii şi forma independentă a spiritului, în favoarea atotputerniciei cauzei divine supreme. Cu pe i v i re la această recidivă, ca reîntoarce reîn transcendenţă, filosofia Iluminismului anunţă, atât în ceea ce priveşte natura cât şi cunoaşterea, dominaţia principiului pur al imanenţei. Ambele trebuie să fie conceptule din propria lor

esenţă; această esenţă nu este una ascunsă şi misterioasă, un ceva ce nu poate fi pătruns de către intelect, ci ea constă în principii care îi sunt accesibile în totalitate, pe care le poate găsi din sine însuşi şi explica în mod sistematic.

Pe baza acestei concepţii fundamentale se explică puterea aproape nelimitată pe care modul de cunoaştere natural-ştiinţific a dobândit-o asupra întregii gândiri a perioadei Iluminismului. D'Alembert a desemnat secolul al XVIII-lea drept secol filosofic; însă, acestuia cu la fel de multă mândrie şi pe bună dreptate îi place să se autodenumească un secol natural-ştiinţific. Organizarea ştiinţei naturii a avansat din secolul al XVII-lea ajungând deja la o oarecare finalitate internă. Prin fondarea în anul 1660 a „Royal Society" în Anglia, a luat fiinţă un centru stabil pentru toate aspiraţiile natural-ştiinţifice. Ea a fost constituită şi a acţionat ca întrunire liberă a cercetătorilor particulari, desemnată drept „colegiul invizibil" (*invisible collège*) înainte să-şi primească, prin decretul regal de fondare a unei instituţii, constituţia şi statutul. Ea îşi formase deja o convingere *metodică* de bază. Ea face mereu trimiteri la faptul că niciun concept care nu a trecut de o probă empirică şi care nu a fost atestat prin intermediul experimentului nu va fi acceptat în fizică. Mişcarea care începe aici se extinde şi în Franţa, unde îşi găseşte primul punct de sprijin în „Academie des Sciences", fondată de Colbert în anul 1666. Însă, secolul al XVIII-lea a extins această mişcare asupra tuturor domeniilor vieţii spirituale, dovedindu-se extrem de eficientă. În acest punct ea iese din sfera academiilor şi a societăţilor erudite; dintr-o mişcare de erudiţie devine una dintre cele mai importante şi profunde preocupări ale întregii culturi. Ea nu include acum doar cercetătorii empirici, matematicienii şi fizicienii, ci şi gânditorii care aspiră la o nouă orientare a ansamblului *ştiinţelor spiritului.* O înnoire a acestor ştiinţe, o privire profundă în spiritul legilor, în spiritul societăţii, al politicii, al artei poetice pare imposibilă dacă nu se aruncă o privire asupra

modelului ştiinţei naturii. Din nou, d'Alembert este cel care nu numai că a tăcut legătura dintre ştiinţele naturii şi cele ale spiritului, ci şi cel care, în lucrarea sa, *Elements de Philosophie,* a enunţat cu cea mai mare claritate principiul pe care aceasta se bazează. „Ştiinţa naturii se îmbogăţeşte pe zi ce trece; geometria îşi extinde limitele ajungând şi în domeniul fizicii; în sfârşit, adevăratul sistem al lumii este cunoscut, dezvoltat progresiv şi perfecţionat. De la Pământ la Saturn, de la istoria cerului şi până la cea a insectelor, ştiinţa naturii şi-a schimbat înfăţişarea. Împreirnă cu ea, şi celelalte ştiinţe au primit o formă nouă. Fireşte, studiul naturi i, considerat în sine, pare a fi rece şi tacit; abia dacă este destinat să stârnească pasiunile; mai mult, satisfacţia pe care el ne-o produce provine dintr-un sentiment permanent, liniştit şi constant. Însă, descoperirea şi utilizarea unei noi metode de filosofare trezeşte totuşi, prin entuziasmul care însoţeşte toate marile descoperiri, un avânt general al ideilor. Toate aceste cauze au contribuit la crearea unei efervescenţe a spiritelor. Acest freamăt, care se simte din toate părţile, a cuprins cu violenţă tot ceea ce i-a ieşit în cale, asemeni unei furtuni care distruge toate digurile ce i se opun. De la principiile ştiinţelor până la bazele religiei revelate, de la problemele metafizicii până la cele de gust, de la muzică până la morală, de la controversatele probleme teologice până la cele economice şi pragmatice, de la politică până la dreptul popular şi cel civil, totul a fost discutat, analizat şi răscolit. O nouă lumină s-a revărsat asupra multor probleme; noile întrebări care s-au născut au fost efectul acestei efervescenţe generale a spiritelor: la fel cum efectul fluxului şi refluxului este acela de a aduce ceva nou la mal şi, în acelaşi timp, de a îndepărta ceva de la acesta."[28] Nu există niciun gânditor renumit al secolului al XVIII-lea care s-a sustras în totalitate acestei tendinţe de bază. Voltaire nu face epocă în Franţa prin poeziile şi prin primele sale proiecte filosofice, ci prin susţinerea lui Newton, prin lucrarea sa, *Elements de la Philosophie de Newton.* Printre

28 D'Alcmbert, *Elements de Philosophie,* vezi mai sus, p. 19 şi urm.

lucrările lui Diderot se găseşte o operă despre elementele de fiziologie şi printre cele ale lui Rousseau, o prezentare a teoriilor de bază ale chimiei. *Primele* lucrări ale lui Montesquieu au în vedere probleme fizice şi fiziologice – şi pare că, doar printr-o circumstanţă exterioară, printr-un accident pe care acesta l-a suferit la ochi şi care i-a îngreunat experimentele, el a renunţat la continuarea acestora. „Aproape că s-ar zice – spune el într-un stil caracteristic pentru lucrările sale de tinereţe – că natura oricărei fecioare este aceeaşi în toată perioadă cât comoara sa se păstrează însă, chiar dacă aceasta este apărată cu femiitate, poate fi răpită într-o secundă."[29] Întregul secol al XVIII-lea este pătruns de această convingere: de credinţa că în istoria omenirii a sosit acum momentul pentru a-i smulge naturii secretul păstrat cu grijă – pentru a nu o mai lăsa mult timp în întuneric, uitându-ne cu mirare la ea ca la un mister, ci a o întoarce spre lumina intelectului pătrunzând-o cu toate forţele acestuia.

În vederea acestui scop, înainte de toate, a fost necesar ca legătura dintre *teologie* şi *fizică* să fie anulată definitiv. Deşi această legătură a fost slăbită deja în secolul al XVIII-lea – ea nu a fost niciodată anulată pe deplin. Autoritatea *Scripturii* a fost încă apărată chiar şi în faţa întrebărilor cunoaşterii pure a naturii. Sarcasmul de care Voltaire dă dovadă în privinţa „fizicii biblice" ne apare astăzi demodat şi insipid; însă, o opinie corectă din punct de vedere istoric nu are voie să uite că, pentru secolul al XVIII-lea, Voltaire a fost un adversar periculos. Ortodoxia n-a renunţat în niciun caz la principiul inspiraţiei verbale; în acest principiu era înserată concluzia că în istoria mozaică a creaţiei ar fi cuprinsă o ştiinţă autentică a naturii, ale cărei rezultate de bază nu avem voie să le contestăm. Nu doar teologii, ci şi fizicienii şi biologii au depus eforturi în vederea apărării şi decodificării acestei ştiinţe. În anul 1726, apare, sub titlul de *Théologie*

29 Pentru lucrările natural-ştiinţifice timpurii ale lui Montesquieu, vezi Sainte-Beuve, *Montesquieu,* „Causeries du Lundi", T.VII.

physique, lucrarea englezului Derham în traducere franceză, căreia i-au urmat mai târziu lucrările: *Théologie astronomique* a aceluiaşi autor, *Théologie de l'Eau* a lui Fabricius şi *Théologie des Insectes* a lui Lesser.[30] Zelul lui Voltaire nu s-a îndreptat doar împotriva rezultatelor prezumtive ale acestei fizici teologice; înainte de toate, el încearcă metodic să le nege şi să le discrediteze ca fiind un produs monstruos al spiritului teologic, un bastard născut din legătura credinţei cu ştiinţa. „Cineva încearcă să-mi insufle printr-un demers fizic că eu trebuie să cred în trinitate; el îmi spune că cele trei persoane divine corespund celor trei dimensiuni ale spaţiului. Un altul afirmă, că astfel, transsubstanţialitatea îmi va fi accesibilă: pe baza legilor de bază ale mişcării, el îmi arată cum un *accidens* ar putea exista fără subiectul său". Separarea metodică începe treptat să aibă succes. În măsura în care străbate *schema temporală* în care este prinsă istoria biblică a creaţiei, geologia constituie un exemplu. Deja în secolul al XVII-lea, atacurile au vizat în special această schemă. Fontenelle compară credinţa antică în constanţa corpurilor cereşti cu credinţa într-un trandafir, comparaţie ce ar vrea să se sprijine pe faptul că încă niciun grădinar nu a murit din cauza ideii de trandafir. De când critica se bazează pe rezultate determinate, empirice, în special pe descoperirile paleontologice, ea devine mai onestă. Scrierile lui Thomas Bumet: *Telluris sacra theoria* (1680) cât şi *Archaeologia philosophica* (1692) depun efort în vederea confirmării adevărului obiectiv al descrierii biblice a creaţiei; însă, pentru aceasta, Burnet trebuie să renunţe la principiul inspiraţiei verbale şi să recurgă la o interpretare alegorică care să-i permită să răstoarne toate *unităţile temporale* ale *Bibliei.* În locul zilelor în care s-a desăvârşit creaţia apar epoci sau perioade, a căror durată poate fi măsurată prin expertiză empirică. În marea operă a lui Buffon despre *Epocile naturii,* acest mod de abordare

---

30 Despre volumul şi conţinutul acestui gen de literatură ca „fizicii teologice", vezi ediţiile mai noi din D. Mornet, *Les science de la Nature en France au XVlIle siecle,* Paris, 1911, p. 31 şi urm.

devine principiu definit iv al cercetării. Buffon nu a provocat disputa cu teologia şi încă de la primele atacuri la adresa operei sale, s-a supus deciziei Sorbonei. Însă, nepronunţarea sa în privinţa istoriei creaţiei a fost elocventă, ca şi cum războiul deschis ar fi fost declarat. Pentru prima dată acum, a fost proiectată o istorie fizică a lumii, care păstrează distanţa faţă de orice dogmatică religioasă şi care se bazează exclusiv pe faptele observabile şi pe principiile generale fundamentale ale cunoaşterii naturii. Cu aceasta, sistemul tradiţional a început să se clatine. Spiritul neobosit al lui Voltaire nu s-a liniştit – munca sa s-a extins pe o perioadă mai mare de o jumătate de secol – până când nu a demolat piatră cu piatră întregul acestui sistem. Această operă de distrugere a fost precondiţia pentru noua construcţie a fizicii. Astfel, acum, ştiinţa a redeschis procesul care s-a purtat împotriva lui Galilei, abordându-l cu o conştiinţă deplină. Ea l-a aşezat pe acesta în faţa forumului ei propriu şi a luat decizia în conformitate cu normele ei de bază. De atunci, această decizie n-a mai fost niciodată contestată: în cele din urmă, chiar şi adversarul i s-a supus în mod tacit. Cu aceasta, filosofia Iluminismului a obţinut o primă victorie decisivă. Ea a desăvârşit ceea ce Renaşterea începuse: ea a delimitat cunoaşterii raţionale un domeniu fix, în interiorul căruia nu mai exista nicio reţinere şi nicio constrângere autoritară, ci în care ea se putea mişca liberă şi, în virtutea acestei libertăţi, a devenit pentru prima dată conştiinţă perfectă de sine şi de forţele care se află în ea.

2

În lucrarea sa, *Entretiens sur la pluralite des mondes,* Fonienelle încearcă să explice imaginea despre lume a filosofiei carteziene utilizând o analogie: fenomenul natural real este comparat cu acţiunea care se desfăşoară pe o scenă imensă. Spectatorului, care se află la parter, i se oferă o înşiruire de evenimente care se derulează succesiv. El se lasă sedus de aceste evenimente; se delectează cu abundenţa imaginilor care-i trec prin faţa ochilor, fără să se întrebe prea mult cum s-au născut ele.

Dacă, de exemplu, printre spectatori se află un mecanic, acesta nu se va mulţumi cu o simplă privire de suprafaţă. El nu se va linişti până când nu va intui cauzele – până când nu va descoperi mecanismul care stă la baza acestor scene schimbătoare. Mecanicul, prin modul în care se raportează la lucruri, în cazul de faţă, la imagini, se aseamănă cu filosoful. Însă, dificultatea care apare aici constă în faptul că, în teatru, natura trece prin faţa ochilor noştri, iar mecanismele sunt ascunse cu atâta grijă încât de-a lungul secolelor nu s-a reuşit descifrarea impulsurilor lor interne. Doar ştiinţa contemporană a îndrăznit să arunce o privire în culise: ea nu vede doar acţiunea, ci înţelege şi mecanismul prin care aceasta se produce. Prin această cunoaştere a mecanismelor ascunse, teatrul nu îşi farmecă mai puţin spectatorii, valoarea sa capătă o amploare semnificativă. Este eronat să credem că prin cunoaşterea impulsurilor care guvernează universul, demnitatea lui se va diminua, deoarece el ar fi doar un simplu ceasornic... În ceea ce mă priveşte, eu îl admir cu atât mai mult cu cât ştiu că el este asemeni unui ceasornic: este surprinzător faptul că natura este atât de demnă de admiraţie datorită faptului că se fundamentează pe lucruri atât de simple.”[31]

Comparaţia pe care Fontenelle o face aici este mai mult decât un simplu joc al ironiei; ea conţine o idee ce a avut o semnificaţie importantă pentru întreaga structură a cunoaşterii naturii în secolul al XVII-lea. Filosofia carteziană a naturii şi-a pus amprenta asupra acestei idei şi asupra aplicării ei universale. Nu vom putea înţelege natura dacă o vom concepe doar ca şi chintesenţă a fenomenelor; dacă avem în vedere doar extinderea ei în spaţiu sau succesiunea temporală a evenimentelor sale. Trebuie să pornim de la fenomene spre principii: iar acestea nu pot fi găsite decât în legile generale ale mişcării. Dacă legile sunt descoperite şi sunt transpuse într-o expresie exactă matematică, atunci drumul oricărei

31 Fontenelle, *Entretiens sur la pluralite des mondes,* Premier soir, *CEuvres de /'ontenelle,* Paris, 1818, II, p. IO şi urm.

cunoaşteri viitoare este prefigurat. Trebuie doar ca noi să dezvoltăm ceea ce este conţinut în acestea, pentru a putea avea o privire de ansamblu asupra naturii, pentru a înţelege universul în cele mai intime structuri ale sale. Scrierea lui Descartes asupra sistemului lumii trebuia să ofere îndeplinirea acestui plan teoretic. Ea stătea sub deviza: „Daţi-mi materie şi eu vă voi construi o lume". Conceptul nu va mai surprinde lumea în varianta sa pur empirică; el are pretenţia de a o pătrunde în construcţia sa şi de a desăvârşi această construcţie din sine însuşi. În măsura în care Descartes porneşte de la idei clare şi distincte, va găsi în acestea prototipul şi modelul oricărei realităţi. Evidenţa principiilor şi axiomelor sale matematice îl orientează cu certitudine pe Descartes şi prin întreg domeniul naturii. Astfel, există un drum sigur, determinat, un şir întreg de deducţii care conduce de la cauzele cele mai înalte şi mai generale ale fenomenului, la legile speciale ale naturii şi până la cele mai complexe efecte ale sale. Între imperiul conceptelor clare şi distincte şi cel al fapticului, între geometrie şi fizică nu există limită. Deoarece substanţa corpurilor constă în întinderea pură, arunci *cunoaşterea* acestei extinderi – geometria pură – va deţine în acelaşi timp primatul asupra fizicii. Ea exprimă esenţa lumii corporale şi caracteristicile ei generale în definiţii exacte, progresând de la acestea într-o succesiune completă de paşi ai gândirii către determinarea particularului şi a fapticului.

Însă, acest proiect grandios al fizicii carteziene nu a trecut de proba empirică. Pe măsură ce Descartes înaintează pe drumul său şi pe măsură ce se apropie de fenomenele particulare ale naturii, întâmpină dificultăţi tot mai multe. El poate să se confrunte cu aceste dificultăţi doar dacă recurge la mecanisme noi, dacă se rătăceşte într-o reţea de ipoteze. Această ţesătură subtilă de ipoteze va fi destrămată de către Newton. Şi Newton aspiră la cunoaşterea principiilor *matematice* universale ale fenomenului natural; însă, el nu mai crede în posibilitatea ca fizica să se contopească cu geometria. El se pronunţă

mai mult în favoarea unui drept propriu şi a unui mod specific de a fi al cercetării fizice: şi acest mod specific de a fi este justificat, după el, prin metoda experimentului şi prin metodele de cercetare inductive. Demersul fizicii nu conduce de sus în jos, de la axiome şi principii la stări de fapt, ci invers. Nu putem începe cu presupunerea generală a esenţei lucrurilor pentru ca apoi să deducem din aceasta cunoaşterea efectelor particulare; trebuie să aşezăm această cunoaştere la început, aşa cum ne este dată prin experimentul nemijlocit, pentru ca apoi să ne întoarcem în mod progresiv către primele principii şi către cele mai simple elemente ale fenomenului. Cu aceasta, idealul analizei se alătură idealului deducţiei. Această analiză este principial-nedeductivă; ea nu poate fi fixată printr-un şir limitat de paşi ai gândirii, ci ea trebuie să fie reiterată la începutul fiecărui stadiu al ştiinţei empirice. Nu există puncte terminus absolute, ci doar puncte de staţionare relative şi provizorii. Însuşi Newton a considerat propria sa teorie, teoria generală a gravitaţiei, un astfel de punct provizoriu. El se mulţumeşte cu a cataloga gravitaţia drept un fenomen universal al naturii, fără să investigheze cauzele ei ultime. El respinge în mod categoric o teorie *mecanică* a gravitaţiei, deoarece experienţa nu ne oferă niciun argument în favoarea ei. De asemenea, el nu ne va indica un fundament *metafizic* al gravitaţiei: deoarece şi aceasta ar însemna pentru fizicieni o depăşire nejustificată a limitei. El abordează exclusiv fenomenele gravitaţiei şi nu încearcă să surprindă aceste fenomene într-un simplu concept, într-o *definiţie* abstractă, ci caută o formulă matematică sintetizatoare, care să le *descrie* complet ca şi cazuri particulare. Teoria fizică nu vrea şi nu trebuie să iasă în afara acestui cerc al descrierii, al descrierii pure a fenomenelor naturii. i Văzută din acest punct de vedere, gravitaţia este o proprietate *generală* a materiei însă, în niciun caz, ea nu trebuie să fie văzută ca o proprietate *esenţială* a acesteia. Filosofia naturii care încearcă să construiască lumea în gândirea pură, prin simple concepte,

se află în permanenţă, conform lui[32]

Newton, într-un dublu pericol. Acolo unde o natură generală repetitivă oarecare a lucrurilor îi opune rezistenţă, ea trebuie fie să o *ipostazieze,* adică să o translolmne într-o calitate originară absolut reală a fiinţei, fie să o *reducă,* în măsura în care o explică drept urmare a cauzelor ce îi premerg. Însă, empiria autentică este străină atât primului demers cât şi celui de-al doilea. Ea se mulţumeşte cu constatarea fenomenelor; pe de altă parte însă, ea ştie că niciun fenomen nu este ultim, astfel încât nicio altă diviziune să nu mai fie posibilă. Acestei diviziuni nu-i este îngăduit să se concretizeze pripit într-o idee şi să fie anticipată prin aceasta, ci ea trebuie să survină doar pe baza experienţei. În acest sens, Newton insistă pe faptul că gravitaţia ar fi, deocamdată, doar W1 „ultim” element al naturii, o calitate „ireductibilă” care nu poate fi explicată satisfăcător pe baza unui mecanism cunoscut oarecare. Desigur, acest fapt nu exclude posibilitatea ca fundamentul cercetărilor viitoare să poată fi explicat din nou prin cele mai simple fenomene ale naturii. Presupunerea anumitor calităţi „oculte”, pe care fizica scolastică s-a bazat, ar fi întâmplătoare şi lipsită de semnificaţie: dimpotrivă, un progres esenţial al concepţiei ştiinţifice s-ar face atunci când s-ar reuşi explicarea abundenţei de fenomene ale naturii prin câteva proprietăţi de bază ale materiei şi prin principii determinate ale mişcării, chiar dacă cauzele acestor proprietăţi şi aceste principii vor rămâne pentru noi necunoscute.

Prin aceste afirmaţii clasice care se găsesc, de exemplu, la sfârşitul *Opticii* sale[33], Newton a prefigurat programul întreagii cercetări teoretice a naturii din secolul al XVIII-lea. Punctul de cotitură al acestei cercetări constă în faptul că ea realizează în mod conştient şi energic trecerea de la Descartes la Newton. Idealul unei filosofii

---

32 Pentru mai multe detalii asupra acestei opoziţii între „explicaţia naturii“ şi „descrierea naturii", între „definiţie" şi „descriere", vezi „Newton und seiner Schule“, în *Das Erkenntnisproblem…,* II, 401.

33 *Optice,* lat. reddid. Samuel Clarke, 1740, Lib. III, Quaestio 31.

pur „mecanice” a naturii, aşa cum a fost prezentat în enunţurile lui Fontencilc citate anterior, va fi tot mai mult înlăturat şi până la urmă abandonat de către *epistemologii* noii fizici. În al său *Trăite des Sistemes (1749),* Condillac exprimă tot mai clar şi mai acut pretenţia că acel „spirit de sistem”, care a produs marile construcţii metafizice ale secolului al XVII-lea, trebuie să dispară din domeniul fizicii. În locul unor explicaţii generale, însă accidentale ale „esenţei prezumtive a lucrurilor”, trebuie să se impună acum cercetarea simplă a fenomenelor şi indicarea legăfurilor lor empirice. Fizicianul trebuie să renunţe în cele din urmă la dorinţa sa de a explica mecanismul universului; în acest sens, el a realizat foarte mult dacă a reuşit să distingă în acesta *relaţii* permanente şi determinate. Idealul cunoaşterii naturii nu va mai fi determinat după modelul geometriei, ci după acela al *aritmeticii,* deoarece, conform lui Condillac, teoria numerelor reprezintă cel mai clar şi mai simplu exemplu pentru teoria relaţiilor, pentru logica generală a relaţiilor. Acest ideal se extinde şi îşi primeşte eficienţa sa maximă prin faptul că el este transformat de către Voltaire într-un apel la luptă împotriva fizicii carteziene. Cu forţa lui proprie de simplificare, de generalizare a problemelor, cu simplitatea şi universalitatea sa, el îndreaptă imediat problema în sfera generalului. Metoda lui Newton nu are valoare doar pentru fizică, ci şi pentru orice cunoaştere în general, limitând dinainte această cunoaştere la condiţii şi teritorii determinate. Dacă nu folosim compasul matematicii şi dacă făclia experienţei nu ne luminează drumul, nu putem avansa niciun pas. În zadar vom spera să descifrăm esenţa lucrurilor, purul lor „în sine”. Nici pornind de la concepte generale nu putem recunoaşte cum este posibil ca o parte a materiei să o influenţeze pe alta, nici cum am putea înţelege constituirea reprezentărilor noastre. Trebuie să ne mulţumim doar cu stabilirea ce-ului, fără să ne intereseze cum-ul. A întreba cum gândim şi simţim, cum ne ghidăm după comanda propriei noastre voinţe, înseamnă a ne întreba asupra misterului creaţiei. fa

acest punct încetează să mai funcţioneze orice cunoaştere: pentru că nu există nicio cunoaştere a primelor principii. Niciun element ultim, originar nu poate fi cunoscut complet şi adecvat de către noi: „niciun prim resort, niciun prim principiu nu ne poate fi accesibil”. 2 Prin trecerea de la idealul constructiv al ştiinţei naturii la un ideal pur analitic, în întrebarea cu privire la certitudinea sau incertitudinea cunoaşterii, rolurile s-au schimbat considerabil. Pentru Descartes, siguranţa şi certitudinea oricărei cunoaşteri era fundamentată în primele sale principii. În timp ce fapticul ca atare rămânea incert şi problematic. Nu ne putem lăsa în seama fenomenelor senzoriale, deoarece acestea ascund întotdeauna în sine posibilitatea erorii şi a iluziei simţurilor. Putem opune rezistenţă iluziei şi erorii doar dacă reuşim să rupem cercul *simplelor* fenomene; dacă raportăm datul empiric la concepte şi îl transpunem în concepte, care să-i acorde garanţie. Astfel, principiile ne oferă o certitudine nemijlocită, intuitivă; stările de fapt, o cunoaştere mediată, dedusă. Certitudinea stărilor de fapt este subordonată celei a principiilor şi depinde de aceasta. faşă, noua epistemologie fizică care îşi găseşte sprijin la Newton şi la Locke, răstoarnă această relaţie. Principiul reprezintă ceea ce este dedus; starea de fapt, în calitate de *matter offact*reprezintă ceea ce este originar. Nu există niciun principiu[34]

care ar fi cert „m şi ne; fiecare pri noi piu este recunoscător pentru adevărul şi verosimilitatea sa doar uti lizări i pe care noi i-o atribuim, iar această utilizare constă doar în faptul că noi, cu ajutorul ei, putem avea o privire de ansamblu asupra multiplicităţii fenomenelor date şi că le putem diviza şi ordona după criterii determinate. Dacă această *funcţie* a diviziunii şi a ordonării nu este luată în considerare, atunci fiecare principiu devine lipsit de consistenţă. Fundamentul său nu se află în el însuşi; adevărul şi siguranţa sa trebuie să provi nă din partea celor pe care el le fundamentează. Acestea din urmă

34 Situaţii de fapt (existente în mod real) (*engl.*) (n. tr.).

aparţin sferei experimentalului, a fapticului şi, de asemenea, niciun principiu general nu poate să părăsească această sferă, nu o poate „transcende”. Către mijlocul secol ului, această concepţie a fost reprezentată şi val ori zată de către elevii şi adepţii pe care teoriile lui Newton i-au găsit în Franţa: Voltaire, Maupertuis, d’Alembeil. Se obişnuieşte să se considere că turnura spre „mecanicism” şi „materialism” este trăsătura caracteristică a filosofiei naturii din secolul.al XVIII-lea şi se crede că prin aceasta s-a desemnat în totalitate orientarea de bază a’s p i ritului *francez.* De fapt, în acest în aterialism, aşa cum acesta a fost reprezentat, de exemplu, prin o pere le *Sistemul naturii* a lui Holbach şi *Omul-maşină* a lui Lamettrie, este vorba despre un fen om cu singular căruia nu i se atribuie nicio semnificaţie tipică. Ambele opere prezintă un caz p artic u l-ar şi const itu i e o rec idivă în acel mod de gândire dogmatic, pe care secolul al XVIII-lea l-a combătut prin spiritul său ştiinţific şi pe care a încercat să îl depăşească. Con v îngerea şti în ţi fi că a cercului en e icloped ic nu va fi reprezentată de I folbach şi Lamettrie, ci de d’Alembert. Acesta se opune ce lei mai ac ute renunţări la mecan i e ism şi materialism, ca ultime pri noi pii explicat i ve ale lucrurilor, ca preţ însă soluţie a descifrării misterului lumii. D’A lembert nu se abate niciun pas de la linia metodică indicată de Newton. Şi el izolează orice întrebare despre esenţa absolută a lucrurilor şi despre fundamentul lor metafizic... Care este motivul nostru de a pătrund e în esenţa corpurilor, pres u pu nân ci că, pornind de la an urni te proprietăţi pe care le privi în ea fiind originare, să putem deduce şi conştient i za alte determinaţi i secundare şi că sistemul general al fenomen el or naturii nu ni se prez în tă nicăieri ca fiind contradi croriu? Să ne o pe i în aşadar asupra acestui punct şi să nu mai încercăm să ne diminuăm prin sofisme cunoştinţele noastră certe şi clare, care şi aşa sunt într-un număr redus”. În ceea ce priveşte întrebarea as up ra unităţii dintre suflet şi corp şi influenţa lor reciprocă, asupra originii ideilor noastre simple, asupra cauzelor ultim e al e

în işcării, acestea au fost acoperite cu un văl, în semn de precauţie, văl pe care în zadar încercăm să-l înlăturăm. „O dureroasă pierdere pentru curiozitatea şi iubirea noastră de sine – însă, este pierderea umanităţii. De aici putem trage cel puţin concluzia că sistemele sau, mai mult, visele filosofilor în legătură cu majoritatea problemelor metafizicii, nu câştigă în nicio operă un loc în exclusivitate determinat, pentru a concepe în sine cunoştinţele reale accesibile spiritului uman."[35]

Cu această autosuficienţă critică a cunoaşterii, ne aflăm deja la limita unei probleme dificile şi profunde. Filosofia lui d'Alembert renunţă la conceperea unei formule metafizice a lumii care ne-ar dezvălui „în sine-le" lucrurilor; ea doreşte să rămână doar în domeniul fenomenelor şi să facă cunoscut doar sistemul acestor fenomene, ordinea lor constantă. Dar ce ne asigură nouă adevărul acestui sistem, existenţa unei astfel de ordini? Unde se află garanţia şi dovada decisivă că acest sistem general de *fenomene* este cel puţin un sistem pe deplin *închis,* că el este în sine unitar şi constant? Deşi d'Alembert va postula această constanţă, el nu o va fundamenta în niciun loc. Nu cumva în acest postulat este introdusă doar o nouă formă de credinţă? Nu cumva se ascunde în el o premisă metafizică nedemonstrată şi nedemonstrabilă? Deja raţionalismul clasic, prin Descartes, Spinoza şi Leibniz, se afla în faţa acestei întrebări esenţiale. El credea că putea să o stăpânească în măsura în care el pornea de la problema unităţii naturii spre cea a unităţii cauzei originare divine. Pe cât de adevărat este faptul că natura este o operă a lui Dumnezeu, tot aşa ea ne oferă din nou strălucirea imaginii spiritului divin – devenind astfel pecetea imuabilităţii şi eternităţii sale. Cu aceasta, originea ei este garantul

35 „Leges naturae universaics, secundum quas omnia fiunt et detenninantur, nihil sunt nisi Dei aetemi decreta, quae semper aeternam, veritatem et necessitatem involvunt." în *Tractatus Theotogico-Politicus,* cap. III, secţ. 7. [„Legile universale ale naturii prin care toate devin şi sunt determinate în mod secundar, nu sunt nimic altceva decât decretele Dumnezeului etern care, întotdeauna cuprind adevărul etern şi necesitatea." *(lat.)* (n. tr.).J

adevărului ci cel mai profund. Constanţa naturii izvorăşte din forma esenţei divine: deoarece în conceptul de Dumnezeu este subînţeles deja faptul că El este doar unul singur, necontradictoriu în Sine şi neschimbător în ideile şi determinaţiile voinţei Sale. A-I atribui Lui o posibilă schimbare a *existenţei* ar însemna să-l negăm şi să-l desfiinţăm *esenţa.* Identitatea spinozistă dintre Dumnezeu şi natură, formula sa: *Deus sive Natura*[36][37]*,* se sprijină în totalitate pe această concepţie de bază. A presupune, chiar şi la nivel mental, o altă ordine a naturii, ar însemna a presupune că Dumnezeu ar fi sau ar putea fi şi un altul: „şi res alterius naturae potuissent esse vei alio modo ad operandum determinară, ut naturae ordo alius esset, ergo Dei etiam natura alia posset esse, quam jam est”. 2

Este vorba doar despre o variantă diferită de expresie atunci când vorbim despre legile naturii şi când vorbim despre legile divinităţii: deoarece, legile generale ale naturii conform cărora toate se petrec şi prin care totul este determinat, nu sunt altceva decât hotărârile eterne ale lui Dumnezeu care conţin întotdeauna în sine adevărul şi necesitatea eternă. i

Şi în cazul lui Leibniz, pentru stabilitatea naturii, pentru armonia dintre planul ideal şi cel real, pentru coincidenţa dintre stările de fapt şi adevărurile eterne, nu există nicio altă dovadă hotărâtoare decât întoarcerea la unitatea celui mai înalt principiu, din care provine atât lumea sensibilă cât şi lumea inteligibilă. Pentru a argumenta faptul că principiile de bază ale analizei infinitului se aplică fără nicio restricţie naturii, că principiul continuităţii nu deţine doar o semnificaţie abstract-matematică, ci şi una concret-fizică, Leibniz porneşte de la faptul că legile realului nu pot să se abată de la legile pur ideale ale matematicii şi ale logicii: „astfel

---

36 D’Alembcrt, *E/ements de Philosophie,* VI; *Melanges,* T.IV, p. 59 şi urm.

37 Dumnezeu sau Natura *(lat.)* (n. tr.).

„Lucruri le n-au putut fi produse de Dumnezeu în nici o altă formă şi nici o altă ordine decât aceea în care sunt produse." Citat după Spinoza, *Etica,* trad. S. Katz, Editura Antet XX Press, Bucureşti, 1993, I, teorema XXXIII.

este totul guvernat prin raţiune căci altfel n-ar fi posibilă nici ştiinţă, nici regulă, ceea ce nu ar fi deloc în conformitate cu natura principiului suveran”. 2 Nu cumva această argumentare conţine un cerc vicios evident? Ne este permis ca, pornind de la constanţa *empirică* pe care se pare că ne-o oferă natura, să deducem unitatea *absolută* şi imuabilitatea lui Dumnezeu – ne este permis să o folosim pe aceasta din urmă pentru a afirma o constanţă *perfectă,* o închidere completă a ordinii naturii? Nu încălcăm primele şi cele mai şi mple principii ale logicii şi nu ne fage pământul de sub picioare dacă raţionăm astfel, dacă sprijinim toată certitudinea judecăţilor şi concluziilor noastre empirice pe o presupoziţie metafizică, mult mai problematică decât această certitudine? În acest punct, gândirea noastră se află în faţa unei decizii, a unei sarcini dificile şi este împovărată cu o mare răspundere, mult mai mare decât orice întrebare legată de *conţinutul* filosofiei naturii. Aici nu este vorba despre conţinutul naturii, ci despre conceptul ei; nu despre rezultatele experienţei, ci despre forma lor. Eliberarea ştiinţei naturii de orice stăpânire şi tutelă a teologiei îi putea apărea filosofiei din perioada Iluminismului ca fiind o sarcină relativ simplă. Pentru a o 1 elibera, ea trebuia doar să preia moştenirea secolului trecut; trebuia să distingă în concept ceea ce se realizase deja prin *faptă.* Cu aceasta, tot ceea ce se întâmplă în această privinţă este mai degrabă un punct terminus decât un nou început ideatic: este doar explicaţia şi adeverirea unei stări metodice de fapt, care şi-a dobândit valoarea şi siguranţa prin efortul ştiinţei secolelor al X VII-lea şi al XVIII-lea. fusă, în momentul în care această ştiinţă orientează întrebarea spre propriul ei *fundament de drept,* apare o nouă problemă şi mai radicală. Cu ce ne ajută faptul că, pe de o parte, eliberăm ştiinţa naturii de orice conţinut teologico-metafizic, că o limităm doar la enunţuri pur empirice dacă, pe de altă parte, nu reuşim să eliminăm din *structura* ei elementele metafizice? Nu cumva fiecare afirmaţie care iese din sfera constatării prezentului sensibil, a ceea ce este dat *aici şi*

acum, conţine în sine un asemenea element? Este sistematica naturii, absoluta constanţă a experienţei doar un *rezultat* al experienţei, deductibil şi demonstrabil doar pe baza acesteia? – sau ea constituie o *premisă* a experienţei, o *preopinie* şi o *prejudecată?* Şi, mai mult, nu cumva această prejudecată, acest apriori *logic* este la fel de îndoielnic, aşa cum doar numai un anumit apriori metafizic sau teologic ar putea fi? Nu numai că din cercul ştiinţei empirice s-au înlăturat toate conceptele şi judecăţile particulare metafizice, ci în sfârşit spiritul s-a aventurat să străbată drumul până la capăt: conceptului de natură i s-a retras sprijinul conceptului de Dumnezeu. fu acest caz, ce vor fi aşa-zisa „necesitate” a naturii, legile ei generale, eterne şi de nezdruncinat? Există pentru această necesitate o certitudine intuitivă sau un an um it argument deductiv? Sau trebui e să renunţăm la toate argumentele de acest fel şi să ne decidem să facem ultimul pas, anume să recunoaştem că lumea fenomenală poate fi suport doar pentru sine însăşi şi că în zadar am încercat să-i căutăm un alt „fundament” raţional?

Prin toate aceste întrebări, am anticipat deja linia evolutivă de la fenomenalismul ştiinţei matematice a naturii la scepticismul lui Hume. În vederea acestei evoluţii, nu este vorba despre o simplă construcţie conceptuală, ci despre un proces istoric concret care a fost urmat pas cu pas de gândirea secolului al XVIII-lea până la cele mai subtile consecinţe şi ramificaţii ale sale. Descrierea istorică de până acum a filosofiei a încetat să funcţioneze, desigur, tocmai în acest punct – cu aceasta, ea a ratat *punctul de pornire* propriu-zis al îndoielii lui Hume. Dacă ne vom mulţumi, aşa cum se întâmplă de obicei, să plasăm teoria lui Hume în contextul empirismului englez şi să o deducem şi să o dezvoltăm din punct de vedere istoric pornind de la premisele acestuia, nu vom surprinde în mod evident acest punct de pornire. Această teorie nu înseamnă un sfârşit, ci un nou început; ea este mai mult decât o simplă parte a acelui lanţ al gândirii, care conduce de la Bacon la Hobbes, de la Hobbes la Locke, de la Locke

la Berkeley. De la aceştia, Hume a preluat anumite *mijloace de gândire*, armura conceptuală şi sistematică a empirismului şi senzualismului. Însă, modul său specific şi propriu de interogare se dezvoltă pe un alt fundament: pentru el, această interogare se constituie în continuitatea şi evoluţia liniară a problematicii natural-ştiinţifice a secolelor al XVII-lea şi al XVIII-lea. În această evoluţie, o componentă intermediară esenţială o constituie activitatea şcolii newtoniene; în special, modul riguros şi metodic în care gânditorii şi cercetătorii naturii olandezi au prelucrat conceptele fundamentale ale lui Newton.[38] Aceste idei vor fi duse mai departe cu consecvenţă şi continuitate demne de admirat – din acestea se va încerca deducerea unei *logici a ştiinţei empirice*. În secolul al XVII-lea, Olanda era ţara în care atracţia pentru surprinderea exactă a stărilor de fapt, pentru constituirea unei metode experimentale riguroase se unea într-o manieră exemplară cu un mod de gândire critic al cărui scop era determinarea clară şi exactă a sensului şi valorii ipotezelor natural-ştiinţifice. Cel mai mare cercetător al naturii din Ţările de Jos, Christian Huyghens, reprezintă exemplul clasic al acestei unificări. Lucrarea *Trăite de la lumière* (1690) a lui Huyghens stabileşte principii pentru legătura dintre experienţă şi gândire, dintre teorie şi experiment, care prin claritatea şi determinarea lor riguroasă, îl depăşesc cu mult pe Descartes. El accentuează faptul că în fizică nu se poate ajunge la aceeaşi evidenţă, la fel ca în argumentările pur matematice; că nu ar exista o certitudine *intuitivă* a adevărurilor fizice fundamentale. Ceea ce s-ar pretinde şi s-ar realiza aici, ar fi exclusiv o „certitudine morală”, care însă ar putea fi ridicată la un grad atât de mare de probabilitate încât, practic, ar fi o dovadă cât se poate de riguroasă. Atunci când concluziile trase din premisa unei presupoziţii fundamentale se confirmă prin experienţă,

38 Pentru semnificaţia pe care activitatea cercetătorilor olandezi o are în evoluţia gândirii franceze şi pentru influenţa pe care a exercitat-o asupra lui Voltaire, vezi lucrarea lui Pierre Brunet, *Les Physiciens Hollandais et la Methode Experimentale en France au WIII^{e} siecle,* Paris, 1926.

când, în special, noile cercetări pot fi prezise pe baza acestor concluzii şi se adeveresc prin intermediul experimentului, cu aceasta se ajunge la acel adevăr pe care doar fizica îl pretinde.[39] Pe baza oferită de aceste afirmaţii vor clădi în continuare fizicienii secolului al XVIII-lea din Ţările de Jos – în plus, ei cred că regăsesc în teoria lui Newton atestarea lor supremă şi definitivă. Deoarece, în aceasta nu ar mai fi introduse şi alte elemente ipotetice, ca atare, care să se verifice nemijlocit prin experienţă. În anul 1717, s' Gravesande şi-a început cariera sa ca profesor de matematică şi astronomie la Universitatea Leyden, cu un discurs în care încerca să dezvolte de pe mai multe planuri toate aceste idei. Însă, tocmai prin această prezentare, el a ajuns la o problemă interesantă şi dificilă. Dacă pe baza anumitor cercetări presupunem şi alte cazuri pe care însă nu le-am experimentat direct, noi ne sprijinim presupoziţia pe axioma constanţei naturii. Fără această axiomă, fără asumarea faptului că legile pe care le găsim astăzi în natură vor exista şi vor persista şi de acum înainte, concluzia trasă privind viitorul bazându-ne pe trecut ar fi în mod evident lipsită de consistenţă. Cum poate fi însă demonstrată această axiomă? Ea nu este o axiomă sfiict logică – consideră s' Gravesande – ci o axiomă pragmatică; ea are o valoare care nu rezultă nemijlocit din necesitatea gândirii, ci din necesitatea *acţiunii.* Deoarece, orice acţiune, orice raport practic cu lucrurile ar fi inaccesibil omului dacă acesta nu ar ţine cont de faptul că ceea ce a învăţat dintr-o experienţă anterioară poate să-şi menţină forţa şi valoarea şi în viitor. De aceea, concluzia trasă asupra viitorului, din perspectiva trecutului şi a prezentului, nu este una formal-logică, extrasă prin cerinţele silogisticii: totuşi, ea este o concluzie validă, obţinută prin analogie. Cunoaşterea lucrurilor fizice, a naturii lor empirice, nu se sustrage acestei concluzii obţinute prin analogie. Însă, în privinţa acestei concluzii, trebuie să ne păstrăm calmul, deoarece pentru

39 Huyghens, *Traite de la lumiere,* trad. genn. de Lommel, Leipzig, 1890, p. 3 şi unn.

noi trebuie să aibă valoare de adevăr tot ceea ce, prin negaţie, ar presupune anularea oricărui mijloc al existenţei empirice şi desfiinţarea oricărei vieţi comunitare.i

Cu aceasta, printr-o singură idee, s-a produs o cotitură ciudată: certitudinea fizicii nu va mai fi fundamentată pe premise pur logice, ci pe o premisă *biologică* şi *sociologica.* Însuşi s' Gravesande încearcă să atenueze noutatea şi radicalismul acestei idei, în măsura în care el recurge la o interpretare metafizică. „L'Auteur de la nature – explică el – noiis a mis dans la necssită de raisonner par analogie, laquelle par consequent peut servir de fondement legitime a nos raisonnements"[40] însă, în această consecinţă, în acest *par consequent,* se va face vizibil acum ceea ce se cheamă *eâa (Jaaia siu; aA. Ăo Ăcvo (; (metabasis eis alo genos)".* Astfel, înseamnă ceva necesitatea psihologică şi biologică a consecinţei obţinute prin analogie pentru necesitatea sa logică, pentru adevărul său „obiectiv"? Empirismul matematic se află aici la limita empirismului sceptic: de aici încolo, înfăptuirea pasului de la Newton la Hume nu poate fi evitată. Ambele concepţii sunt separate acum doar de un perete subţire, pe care orice adiere îl poate doborî. Pentru a considera teoria sa despre certitudinea cunoaşterii ca definitivă, Descartes a trebuit să facă recurs la „veracitatea lui Dumnezeu". Dacă dorim să contestăm valabilitatea absolută a ideilor şi principiilor pe care le vedem cu maximă claritate şi evidenţă, a conceptelor şi maximelor matematicii pure înseamnă a pune la îndoială această veracitate. Dimpotrivă, dacă dorim să fim siguri de adevărul celor mai înalte principii fizice, adevărul experienţei, trebuie să recurgem la bunătatea divină şi nu la veracitatea lui Dumnezeu; deoarece, din ea ar decurge că o convingere vitală şi de neînlăturat a omului, ar trebui să deţină un oarecare fundament obiectual, întemeiat în natura lucrurilor. Trebuie să ne lăsăm în seama consecinţei

40 Vezi ,.Cuvântul inaugural" al lui s'Gravesande, *De Matheseos in omnibus scien- tiis praecipue in Physicis usu* (1717) şi lucrarea sa, *Physices Elementa... sive Introductio ad philosophiam Newtoniam,* Leyden, 1720.

obţinute prin analogie – consideră s' Gravesande dezvoltând problema – dacă dorim să surprindem bunătatea creatorului: „car la certitude de l'analogie est fondee sur l'invariabilite des ces lois qui ne sauraient etic sujettes au changement, sans que le genre humain s'en ressente et perisse en peu de temps."1 Însă, cu aceasta, problema fundamentală a metodologiei fizice este implicit transformată într-o problemă a teodiceei. În situaţia în care contestăm întrebarea teodiceei sau îi dăm un răspuns negativ, întrebarea cu privire la siguranţa inducţiei fizice primeşte o altă formă. Tocmai această schimbare de formă este înfăptuită de Hume. Empirismul matematic a fost pătruns până la un punct de ideea conform căreia convingerea în privinţa „constanţei naturii" putea fi justificată doar printr-o modalitate de „credinţă". Hume preia această consecinţă dar dezbracă această credinţă de toate componentele sale metafizice şi îndepărtează de ea toate elementele transcendente. El nu se mai sprijină pe principii religioase, ci pe principii pur psihologice, extrage naturii umane o necesitate pur imanentă. fu *acest* sens, teoria lui Hume despre *belief*[41] reprezintă o continuare şi o rezolvare ironică a lanţului de idei prin care trebuia făcută încercarea de a da ştiinţei empirice un fundament religios. Această rezolvare constă în faptul că, în relaţia ştiinţă – religie, rolurile se schimbă. Datorită adevărului ei suprem, „absolut11, nu religia este cea care poate să ofere ştiinţei un sprijin stabil; mai mult, relativitatea cunoaşterii ştiinţifice este cea care atrage şi religia în propriul său farmec. Nici religia, nici ştiinţa nu sunt capabile de o justificare „raţională", obiectivă. Trebuie să ne mulţumim să le deducem din izvoarele lor subiective, chiar dacă nu le putem dovedi ca fiind exteriorizări ale anumitor instincte fundamentale şi originare ale naturii umane, să încercăm

---

41 Trecerea spre altă categorie *(gr.)* (n. tr.)

1 S'Gravesande, *Rede iiber die Evidenz;* vezi introducerea la traducerea franceză a lui Elie de Joncourt a lucrării *Physices Elementa.* [„Căci certitudinea analogiei este fundamentată pe invariabilitatea acestor legi care n-ar putea fi supuse schimbării fără ca genul uman să nu se resimtă şi chiar să fie ameninţat cu dispariţiaîntr-un timp scurt." (jr.) (n. tr.).]

să le înţelegem astfel.

Aceeaşi consecinţă cu care ne-am confruntat din partea problemei cauzalităţii, se impune acum din partea *problematicii substanţei.* Chiar şi în această privinţă, empirismul matematic anticipase deja un rezultat decisiv. El contestase reprezentarea conform căreia între diferitele proprietăţi de bază ale materiei pe care le învăţăm din experienţă, ar persista o legătură stabilă de succesiune, de coantemeiere unul din celălalt; ca şi cum unul s-ar putea *deduce* din altul într-o necesitate şi rigurozitate conceptuală. O astfel de deducţie a fost idealul sub care Descartes şi-a aşezat fizica. El porneşte de la proprietăţile pur geometrice şi încearcă să arate cum în acestea s-ar regăsi toate celelalte determinaţii pe care noi obişnuim să le atribuim lumii corporale. Toate calităţile materiei, inclusiv impenetrabilitatea şi gravitaţia, se explică prin simpla întindere spaţială. Aceasta constituie adevărul, esenţialitatea şi substanţa lumii corporale, în timp ce restul calităţilor vor fi clasificate drept accidente, „naturi întâmplătoare". Însă, acestui ideal deductiv al lui Descartes, Newton şi şcoala sa îi opun un ideal pur inductiv. Ei accentuează faptul că noi, atâta timp cât ne ghidăm după experienţă, vom fi conduşi doar la o coexistenţă regulată a proprietăţilor, fără să reuşim să le deducem unele *din* celelalte. Pentru evoluţia acestei probleme, o trecere în revistă a teoriilor fizicienilor olandezi, în special, este semnificativă. S'Gravesande şi elevul şi succesorul său, Musschenbroek, accentuează că ar fi necesar să distingem între determinaţii esenţiale şi determinaţii neesenţiale ale materiei. Deoarece, nu se ştie niciodată dacă găsim o lege a naturii pe care să o testăm prin experienţă şi pe care trebuie să o recunoaştem ca lege generală, aşa cum, de exemplu, legea inerţiei ne relevă o anumită proprietate necesară şi esenţială a corpurilor. „Nouă ne este complet necunoscut dacă aceste legi provin din esenţa materiei, sau dacă pot fi deduse doar din anumite proprietăţi de bază pe care Dumnezeu le-a împrumutat corpurilor care, însă, nu li se cuvin în niciun

caz în mod necesar, sau dacă, în cele din urmă, efectele pe care le vedem se bazează pe cauze externe despre care nu putem avea nicio reprezentare”. Cu certitudine *empirică* putem concepe întinderea şi configuraţia, mişcarea şi repausul, gravitatea şi inerţia drept proprietăţi de bază ale materiei. Însă, nimic nu împiedică ca pe lângă aceste calităţi pe care noi le cunoaştem să mai existe şi altele pe care probabil le vom descoperi în viitor şi pe care le vom considera, din acelaşi sau dintr-un mai bun motiv, proprietăţi primitive şi originare. i în acest punct, trebuie să ne decidem în privinţa unei renunţări definitive. În loc să separăm „esenţa” de „fenomen” şi să o deducem pornind de la acesta, trebuie să ne plasăm în interiorul lumii fenomenale; în loc să dorim să „explicăm” o proprietate pornind de la celelalte, trebuie să rămânem la coexistenţa empirică a trăsăturilor diferite pe care ni le indică experienţa. Prin această renunţare, nu vom pierde cunoaşterea reală; cu aceasta ne vom elibera doar de un ideal care a amânat şi împiedicat întotdeauna progresul cunoaşterii empirice. Se observă că, de la această concepţie până la dispariţia completă a conceptului de substanţă, până la presupoziţia că reprezentarea unui lucru nu înseamnă altceva decât reprezentarea unei sume, a unui agregat de proprietăţi, este doar un pas. Trecerea se realizează continuu şi imperceptibil. Încercarea de a elimina toate componentele „metafizice” din bazele filosofiei empirice merge atât de departe încât ameninţă şi pune sub semnul întrebării chiar şi fundamentul ei log/c.

3

Între timp, pe măsură ce fizica matematică persistă la limita unui fenomenahsm riguros, care avansează pană la consecinţe sceptice, *filosofia populară* natural-ştiinţifică o apucă pe drumul opus. Ea nu este afectată de scrupule critice şi îndoieli şi nu a acceptat nicio renunţare cognitiv-teoretică. Ea va fi mânată mai departe de avântul de a cunoaşte ceea ce lumea conţine reunit în interiorul ei; ea crede că se află aproape de soluţionarea enigmei. Pentru a ajunge la această soluţie nu mai este necesar niciun efort

pozitiv: tot ceea ce vom pretinde va fi doar să înlăturăm obstacolele care au amânat şi au împiedicat până acum progresul cunoaşterii naturii şi să urmăm drumul până la capăt. Ceea ce a împiedicat spiritul numai să conceapă în mod autentic natura şi să se simtă familiar în ea, a fost avântul ce i-a fost nefast, acela de a face

1 Vezi s' Gravesande, „Praefatio" în *Physices Elementa Mathematica,* şi Musschenbroek, *De methodo instituendi experimenta physica* (1730).

Investigaţii în afara ei. Dacă înlăturăm această întrebare cu privire la „transcendenţă", natura încetează imediat să mai fie un mister. Nu esenţa ei reprezintă misterul sau necunoscutul, ci spiritul uman a fost cel care a plasat-o într-o obscuritate artificială. Dacă înlăturăm vălul de pe cuvinte, de pe conceptele arbitrare, de pe prejudecăţile fantastice, natura ne va apărea aşa cum este: ca un întreg închis în sine care se autoîntemeiază, subzistă şi se explică prin sine. Nicio explicaţie ce vine din afară, care caută principiul naturii dincolo de ea însăşi, nu poate să-şi at ingă scopul. Deoarece omul este opera naturii şi el nu are altă existenţă decât în ea. În zadar încearcă să se elibereze de sub stăpânirea legilor ei: deoarece, eliberarea de acestea este doar o aparenţă. Deşi spiritul depune efort pentru a depăşi limitele lumii sensibile, totuşi, el se reîntoarce în ea deoarece singura lui forţă constă în relaţionarea datelor sensibile. În ele se epuizează orice cunoaştere pe care o putem obţine de la natură; în acestea, pe de altă parte, ni se înfăţişează o ordine atât de clară şi de completă încât nu mai rămâne nimic obscur şi îndoie lui c. Misterul naturii dispare pentru spiritul care îi opune rezistenţă şi se aventurează să-l înţeleagă. Deoarece, el nu găseşte în natură niciun fel de contradicţii sau scindări: el vede doar o fiinţă şi o formă a 1 egităţii. Toate procesele naturii, inclusiv acel fenomen pe care noi îl desemnăm drept spiritual, întreaga ordine fizică şi „morală" a lucrurilor se explică prin materie şi în i scare, epuizându-se în acestea. „A exista înseamnă a în depl inimişcările proprii unei esenţe determinate; înseamnă a

atrage în aleriile care îţi pot întări existenţa; înseamnă a le îndepărta de la sine pe cele care pot să o slăbească sau să o vatăme". I Ceea ce suntem şi ceea ce vom fi, reprezentările, actele voliţionale şi acţiu n de noastre nu sunt altceva decât efecte necesare ale esenţialităţii şi ale proprietăţilor de bază cu care natura ne-a înzestrat şi ale circumstanţelor datorită cărora aceste proprietăţi se dezvoltă şi se schimbă.[42][43]

Concluzia prin care putem avea acces la adevărul naturii nu este una deductivă, logică sau matematică, ci este una ce merge de la parte spre întreg. Esenţa întregii naturi poate fi decodificată şi determinată doar pornind de la esenţa om «/ui. F/zio/ogia *umană* devine acum punctul de pornire şi soluţia cunoaşterii naturii. Matematica şi fizica matematică îşi vor pierde poziţia a lor centrală; la fondatorii teoriei materialiste, locul lor va fi luat de către biologie şi fiziologia generală. Lamettrie porneşte de la experimente medicale; înainte de orice, Holbach se bazează pe chimie şi pe ştiinţa vieţi i organice. împotriva li l osofiei lui Condillac, Diderot ridică obiecţia după care nu ar fi su fi cient să insistăm asupra simplei senzaţii, ca element originar a tot ceea ce este real. Cercetarea trebuie să depăşească această limită; ea trebuie să i denti fiice *cauza* senzaţiilor noastre, iar aceasta nu poate fi găsită decât în structura noastră organică. Astfel, fundamentul filosofiei nu constă în analiza senzaţiilor, ci în istoria naturii, în fiziologie şi medicină. Prima lucrare a lui Lamettrie este dedicată „istoriei sufletului"; el arată că o astfel de istori e nu s-ar putea scrie dacă ne-am ghida doar după aparenţele proceselor corporale şi dacă demersul nostru nu s-ar justifica prin experimente exacte ale proceselor corporale. Asemenea experimente, de exemplu, cu ocazia unui acces de febră pe care l-a avut şi care i-a provocat o schimbare radi cală a sentimentelor şi reprezentărilor în conştiinţă, au fost – aşa cum povesteşte

42 Citat după Holbach, *Sistemul naturii,* trad. Dan Bădărău, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1957, Partea I, cap. IV, p. 83.

43 Holbach, *op. cit.,* vezi p. I şi urm., p. 53.

el – cele care i-au determinat studiul şi care au orientat întreaga sa filosofie. I Experienţa senzorial-corporală trebuia să fie, de acum înainte, singurul lui conducător: „iată care sunt filosofii mei”, obişnuia el să spună, adresându-se simţurilor.[44] Conform lui Diderot, cine nu este mulţumit cu locul săuân această lume a evidenţe i şi cine, pornind de la efectele evidente chestionează cauzele incerte, acela nu se comportă înţelept, la fel ca un constructor care atribuie mişcarea unui ceas, al cărui mecanism nu-l înţelege, unei esenţe spirituale, ascunsă în el.

În acest punct, materialismul dogmatic este cuprins de vraja fenomenalismului şi, fără să existe o concordanţă de concluzii, el poate să-i servească acestuia. Deoarece, şi el ne asigură că nu doreşte să determine *esenţa* absolută a materiei; şi că *această* problemă nu are nicio semnificaţie decisivă pentru consecinţele sale. „Eu mă consolez – explică Lamettrie – cu gândul de a nu şti nimic despre faptul cum reuşeşte materia simplă să devină materie activă şi organizată, tot aşa cum nu ştiu nimic despre alte minuni extraordinare ale naturii, la fel cum, de exemplu, nu pot înţelege modul în care se constituie sentimentul şi gândirea într-o esenţă care apare simţurilor noastre limitate Hsemeni unei bucăţi de pământ. Eu recunosc doar că în materia organică se află un princip în al mişcării prin care ea va fi di ferenţi aţă şi că orice viaţă aniinală depinde de această diferenţiere”. Omul se raportează l am ai muţe şi la animalele evoluate aşa cum ceasul planetar construit de Huyghens se raportează la un ceas primitiv. „Dacă pentru a indica mişcarea planetelor au fost necesare mai multe unelte, mai multe rotiţe, mai multe arcuri decât pentru a indica şi a bate orele, dacă lui Vaucanson i-a trebuit mai multă iscusinţă pentru a făuri flautistul decât raţa, el ar fi avut nevoie deşi mai multă pentru a face un cuvântător... Corpul uman este un ceasornic, dar un

44 Vezi Lamettrie, *Histoire naturelle de l'âme* (1745), mai târziu apărută cu titlul *Trăite de l 'âme.*

ceasornic uriaş şi construit cu atâta meşteşug şi iscusinţă."[45] Faptul că legătura dintre corp şi suflet nu mai este abordată ca în marile sisteme metafizice ale secolului al XVII-lea, din perspectiva *substanţei,* ci exclusiv din perspectiva *cauzalităţii,* reprezintă o trăsătură metodică a materialismului secolului al XVIII-lea. Întrebarea asupra modului în care se plasează unul faţă de celălalt, după „esenţa" lor, nu trebuie să ne deruteze; este suficient că avem certitudinea raportului indisolubil al *efectelor* lor. Aici nu se poate trasa nicio linie de demarcaţie: deoarece, distincţia între fenomenul corporal şi fenomenul psihic este o simplă abstracţie pentru care experienţa nu ne oferă nicio dovadă şi niciun fundament. Pe cât de mult ne rafinăm experimentele noastre şi pe cât de mult ne place să ne ocupăm de analizele noastre experimentale, ele nu ne vor conduce niciodată într-un punct în care se va reuşi separarea psihicului de corporal. Ambele ne sunt date doar în coexistenţa şi în intercondiţionarea lor; ambele sunt ca o piesă turnată, astfel încât înlăturarea uneia nu este posibilă fără distrugerea celeilalte. Astfel, nu ne mai rămâne o altă concluzie – deoarece noi nu concepem şi nu analizăm esenţa lucrurilor altfel decât pornind de la efectele lor – decât aceea a raportului necesar în care efectele se explică prin identitate în esenţă. Distanţa care pare că se interpune între materia „moartă" şi fenomenele vieţii, între mişcare şi senzaţie, nu trebuie să ne inducă în eroare. Desigur, noi nu ştim în ce mod *iafi mţă* senzaţia din mişcare; însă, nu cumva este vorba de aceeaşi ignoranţă chiar şi acolo unde avem de-a face cu materia *însăşi* şi cu fenomenele ei fundamentale? Chiar şi procesele de care suntem contrariaţi la prima vedere, chiar şi transmiterea unei anumite energii motrice de la o masă la alta, nu le putem „înţelege" şi explica pur conceptual: trebuie să ne mulţumim doar cu constatarea lor prin experienţă. Aceeaşi constatare empirică este valabilă şi în cazul aşa-numitei probleme „psihofizice": deşi pe de o parte ne apare ca fiind

---

45 Lamettrie, „Omul-maşină", în *Omul-maşină şi alte opere,* trad G. Brătescu, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1961, p. 205.

enigmatică, pe de altă parte, exact în acelaşi sens, ne apare ca fiind evidentă. Dacă ne mulţumim cu enunţurile empirice şi nu conducem interogaţia în afara lor, atunci ni se relevă aceeaşi legătură constantă ca şi cea între diferitele proprietăţi materiale, ca şi cea între existenţa şi fenomenul corporal şi sufletesc. Dacă nu vom fi surprinşi de faptul că, pe lângă proprietatea de bază a întinderii, materia mai are şi alte determinaţii, atunci de ce am ezita să-i atribuim şi capacitatea senzitivă, memoria şi gândirea? Ideea este ca atare tot atât de incompatibilă cu materia organizată la fel cum, de exemplu, impenetrabilitatea sau electricitatea, magnetismul sau gravitaţia sunt la fel de incompatibile cu această materie, ele neputându-se *reduce* la simpla întindere, ci, vizavi de aceasta, semnifică ceva cu totul nou.[46] Ceea ce este valabil în cazul senzaţiilor şi reprezentărilor este valabil şi în cazul dorinţelor şi instinctelor noastre, al decodificării actelor de voinţă şi al pornirilor noastre morale. Pentru a le înţelege, nu trebuie să ne sprijinim pe niciun principiu transcendent şi supramaterial, nu trebuie să facem apel la nicio substanţă simplă a sufletului, care nu reprezintă nimic altceva decât un cuvânt lipsit de semnificaţie. „Presupunând un minim principiu al mişcării, corpurile animate vor avea tot ce le trebuie pentru a se mişca, pentru a simţi, a gândi, a se căi şi, într-un cuvânt, a se conduce în plan fizic şi moral."[47] Prin aceste renumite concluzii ale sistemului materialist, am surprins deocamdată doar aspectul său exterior şi nu nucleul său ideatic propriu-zis. Acest fapt poate părea paradoxal la o primă privire: acest nucleu nu poate fi surprins din perspectivafilosofiei *naturii,* ci doar din perspectiva *eticii.* În forma pe care o are în secolul al XVIII-lea, în maniera în care este fundamental şi apărat, materialismul nu constituie o dogmă natural-ştiinţifică sau metafizică; mai mult, el este un *imperativ.* El nu vrea să impună şi să consolideze o teză cu privire la natura lucrurilor, ci el dispune şi interzice. Această trăsătură ne

---

46 *Ibidem, p.* 134.

47 *Ibidem,* p. 113.

apare foarte clar în lucrarea lui Holbach, *Sistemul naturii.* Văzută din exterior, teoria lui Holbach ne apare ca o formă extremă şi consecventă de determinism. În imaginea naturii nu va fi introdusă nicio trăsătură care poate fi făcută inteligibilă doar de către om, de dorinţa şi voinţa sa. În sfera *ei* nu există nimic care ar fi drept sau nedrept, rău sau bun; în ea domneşte echivalenţa totală, aceeaşi valoare şi valabilitate a oricărei fiinţe sau fenomen. Toate fenomenele sunt necesare şi nicio esenţă nu poate să se comporte în anumite circumstanţe altfel decât conform proprietăţilor sale fundamentale. Astfel, nu există niciun rău, nicio vină, nicio dezordine în cadrul naturii: „totul este în ordine într-o natură ale cărei părţi nu se pot niciodată îndepărta de reguli precise şi necesare, care decurg din esenţa pe care au primit-o.”[48] Faptul că omul se crede liber, nu înseamnă decât o autoamăgire periculoasă şi o dovadă de slăbiciune spirituală. Construcţia atomului este cea care îl formează şi mişcarea acestuia este cea care îl impulsionează: condiţii care nu depind de el îi determină esenţa şi îi guvernează destinul.[49] Dar, cu acest *conţinut* al tezei materialiste, *discursul* acesteia ai unge la o dispută demnă de luat în consideraţie. Deoarece pretenţia spinozistă: *non ridere, non lugere neque detestări, sed intelligere**, nu este satisfăcută aici. Considerată dintr-un punct de vedere extern, teoria natural-filosofică a lui Holbach se vrea a fi doar pregătirea şi prologul unui mare întreg cognitiv ce va urma. La Holbach, „sistemul naturii” constituie fundamentul pentru al său „sistem social” şi pentru a sa „morală universală”: pentru prima oară, în aceste două scrieri, tendinţa propriu-zisă care-i domină

48 Holbach, *op. cit.,* P.I, cap. V, p. 91.

49 Holbach, op. cit., p. 274; vezi Lamettrie, *Discours sur* le *bonheur (CEuvres philosophiques,* p. 211 şi urm.): „.le suis et me fais honneur d'etre citoyen zele; mais ce n’esl point cn ccttc qualite que j’ecris, c’est comme philosophe; commc tel, je vois que Cartouchc ctait fait pour etrc Cartouche et Pyrrhus pour ctre Pyrrhus: les conseils sont inutilcs a qui est ne avec la soif du camage et du sang.“ [„Sunt şi mă onorează a fi un cetăţean zelos; totuşi, nu scriu în calitate de cetăţean, ci de filosof; în acest fel, văd cum Cartouche era destinat a fi Cartouche şi Pyrrhus pentru a fi Pyrrhus; sfaturile sunt inutile celui care e născut cu setea carnaj ul ui şi a sângelui." (jr.) (n. tr.).]

* Nu râde, nu plânge, nici nu dispreţui, ci înţelege (/ar.) (n. tr.).

acestuia gândirea, va fi dezvoltată şi prezentată exhaustiv. Omul trebuie să se elibereze de toţi idolii, de toate iluziile pe care el le are în legătură cu o aşa-zisă cauză originară a lucrurilor: pentru că doar astfel va reuşi să pătrundă în siguranţă în ordinea propriei sale lumi şi să o înţeleagă. Spiritualismul teologic este cel care până acum a amânat orice regulament autentic, *autonom* al sistemului social-politic. Pe de o parte, el constituie obstacolul în calea evoluţiei ştiinţei. „În calitate de duşman înnăscut al experienţei, teologia, ştiinţa supranaturalului, a fost un obstacol invincibil permanent în calea progresului ştiinţelor naturii. Fizica, istoria naturii, anatomia nu aveau permisiunea să «vadă» ceva altfel decât cu ochii superstiţiei."[50] Dominaţia superstiţiei va fi tot atât de periculoasă şi în structura ordinii morale. Deoarece ea nu numai că neagă acum cunoaşterea umană, ci şi anulează Ieri ciri i umane fundamentul ei propriu-zis. Ea angoasează omul cu mii de fantome; îi răpeşte acestuia orice bucurie naturală a existenţei. Doar înlăturarea radicală a oricărui spiritualism poate aduce acum salvarea. Ideile de Dumnezeu, libertate şi nemurire trebuie să fie dezrădăcinate o dată pentru totdeauna, cu aceasta, nu au loc atacuri asupra lumii sensibile din partea lumii suprasensibile, care pare să construiască aceste idei, ameninţându-i ordinea raţională. Aceeaşi formă de argumentare străbate şi lucrarea *Omul-maşină* a lui Lamettrie.

Lumea va fi *fericită* doar în măsura în care se decide să devină *ateistă.* Împreună cu credinţa în Dumnezeu vor dispărea şi toate disputele teologice şi războaiele religioase: „natura infectată de o otravă sfântă şi-ar recăpăta drepturile şi curăţia".

În măsura în care „sistemul naturii", în acest fel, se comportă ca un acuzator, în măsura în care nu se mulţumeşte cu constatările teoretice, ci impune o *normă* gândirii şi credinţei umane, el cade într-o dilemă dificilă. Teoria despre necesitatea absolută a fenomenului natural

50 Holbach, *op.cit.,* p. 311.

se rătăceşte în ţesătura propriului său raţionament. Cu ce drept se poate vorbi despre „nonne” pe bazele acestei teorii? Din ce motiv poate ea să pretindă şi să valorizeze? Nu cumva prin ea „ceea ce se cuvine” va fi cunoscut ca fiind o himeră şi transformat într-un simplu imperativ? Ce altceva ne mai rămâne de făcut decât să ne dedicăm acestui imperativ – putem noi să-l conducem şi să-i prefigurăm traiectoria? Deja critica pe care secolul al XVIII-lea a făcut-o „sistemului naturii” a acoperit această slăbiciune fundamentală prin raţionamentul său. Replica lui Friederich cel Mare face trimitere la acest punct. El obiectează: „după ce autorul a epuizat toate dovezile pentru a arăta că oamenii, în toate acţiunile lor, sunt ghidaţi de o necesitate fatalistă, a trebuit să tragă concluzia că noi suntem doar un soi de maşinărie: doar marionete care sunt mişcate de mâna unei forţe oarbe. Şi astfel, el se aprinde împotriva preoţilor, guvernărilor, întregului sistem educaţional: crede el că oamenii care practică asemenea activităţi sunt liberi, demonstrându-le totuşi că sunt sclavi? Ce nebunie şi ce absurditate! Dacă totul este mişcat de o cauză necesară, atunci toate sfaturile, toată învăţătura, toate recompensele şi pedepsele sunt tot atât de superficiale pe cât de inexplicabile: deoarece, tot atât de bine am putea ţine predici unui stejar pentru a-l convinge să se transforme într-un portocal”. O dialectică fină şi mişcătoare, aşa cum este cea pe care Holbach ne-o pune la dispoziţie, ar putea încerca, desigur, să înlăture această obiecţie. Diderot a surprins cu foarte mare claritate toate antinomiile în care sistemul fatalismului sfârşeşte, dându-le o expresie pregnantă; însă, în acelaşi timp, el foloseşte aceste antinomii ca forţă motrice, ca vehicul pentru propria sa gândire dialectică. El recunoaşte cercul, însă îl transformă imediat într-un joc al ironiei. Una dintre cele mai importante şi mai originale opere ale sale, s-a născut din acest impuls. Romanul *Jacques Fatalistul* va expune conceptul *de fatum* ca alfa şi omega al oricărei gândiri umane; în acelaşi timp, el arată însă cum gândirea noastră

ajunge întotdeauna la dispută cu acest concept, cum prin faptul că ea îl *statuează,* implicit trebuie să-l nege şi să-l *desfiinţeze.* Nu mai rămâne nimic altceva decât să considerăm această stare de fapt ca fiind necesară – decât să ordonăm *sferei* proprii a necesităţii şi *greşeala* împotriva ideii de necesitate, de care noi suntem vinovaţi în reprezentare şi judecare, în recunoaştere şi respingere. Această dublă mişcare, această oscilare între polii libertăţii şi ai necesităţii, desăvârşeşte, conform lui Diderot, veriga propriei noastre existenţe şi gândiri. Prin ea şi nu printr-o simplă şi univocă afirmaţie sau negaţie, vom ajunge la conceptul ce închide în sine întreaga natură: acel concept care este tot atât de sublim ca şi cel al binelui şi al răului, al coincidenţei şi opoziţiei, al adevărului şi falsităţii, deoarece el include în sine şi preia nediferenţiat ambele momente.

În acest vârtej al dialecticii lui Diderot care îl împinge de la ateism la panteism, de la materialism la un panpsihism dinamic şi invers, nu a fost cuprins întreg secolul al XVIII-lea. În evoluţia de ansamblu a gândirii acestuia, *Sistemul naturii* a jucat doar un rol relativ secundar şi subordonat. Chiar şi acei gânditori care erau aproape de Holbach, nu au negat doar rezultatele radicale ale operei, ci îi contestaseră deja premisele. Siguranţa loviturii satirice date de Voltaire lui Holbach a constat în faptul că i-a atacat imediat lucrarea în cele mai slabe puncte ale ei. El a pus în evidenţă într-un mod necruţător contradicţia care consta în faptul că Holbach, deşi a declarat război dogmatismului şi intoleranţei, şi-a ridicat teza la rangul de dogmă, apărând-o cu un zel fanatic. Voltaire a refuzat săconfinne ateismul acestuia prin astfel de argumente; dimpotrivă, el n-a vrut să primească, din partea lui Holbach şi a partizanilor săi, „brevetul de ateu” *(le brevet d’athee).* Mai mult, el a criticat şi mai intens *expunerea* lui Holbach şi valoarea literară a cărţii sale. A numărat-o printre singurele genuri literare pe care nu le putea accepta; a încadrat-o în*genre enmtyeux*1 De fapt, expunerea lui Holbach, văzută din perspectiva

amănuntelor pe care le oferă, dă dovadă de rigiditate, fiind în acelaşi timp seacă. Ea porneşte de la faptul că nu doar elementele religioase, ci şi toate elementele estetice sau forţa sentimentului şi a fanteziei trebuie să fie eliminate din concepţia despre natură. Este iraţional să adorăm o natură şi să ne rugăm unei naturi care acţionează orbeşte şi necesar. „Să ne gândim că suntem părţile simţitoare ale unui întreg, care în sine este lipsit de orice senzaţie; ale unui întreg în care toate formele şi toate legăturile se distrug după ce s-au constituit sau au rezistat o perioadă mai lungă sau mai scurtă de timp. Să considerăm natura asemeni unui atelier imens în care se află tot ceea ce este necesar pentru producerea imaginilor pe care noi le vedem; şi să nu atribuim operelor ei o cauză imaginară, care nu există nicăieri altundeva decât în mintea noastră".
1 l ară îndoială că la astfel de cuvinte se gândeşte Goethe atunci când explică faptul că, atunci când el şi vecinul său, prieten din tinereţe, auzeau vorbindu-se despre enciclopedişti, era ca şi cum, plimbându-se printre nenumăratele bobine şi războaie de ţesut ale unei mari fabrici, în zgomotul infernal produs de acestea, în faţa mecanismului complex ce funcţiona înaintea ochilor şi a simţurilor lor, în faţa imposibilităţii de a concepe un stabiliment atât de complicat, în momentul în care luau în considerare toate implicaţiile pe care le presupune procesul de producere a unei bucăţi de pânză, simţeau că-şi pierd interesul pentru haina care se poartă pe corp. Despre *Sistemul naturii* a spus că el şi prietenii lui nu puteau să conceapă cum o astfel de carte ar putea fi periculoasă: „ni se părea atât de gri, de himeric şi de straniu că aveam răbdare să-i suportăm prezenţa, că ea ne îngrozea la fel ca o fantomă" Contraefectul pe care l-a avut opera lui Holbach imediat după apariţia sa se baza pe faptul că ea a atras împotriva ei nu doar toate forţele religioase ci şi pe cele *artistice* ale epocii. Aceste forţe au fost cele care, pe lângă faptul că au condus la o nouă configurare a esteticii sistematice, au fost şi au rămas eficiente în construcţia concepţiei despre natură a

secolului al XVIII-lea: de la ele a pornit o mişcare ce avea scopul de a interveni şi în evoluţia *ştiinţei* naturii şi, prin aceasta, să facă epocă.

4

În lucrarea sa, *De l'interpretation de la Nature* (1754), Diderot care probabil, dintre toţi gânditorii secolului al XVIII-lea, are cel mai fin fler în surprinderea tuturor mişcărilor şi transformărilor epocii, remarcă faptul că acest secol pare a fi ajuns într-un punct de cotitură important şi decisiv. Ne aflăm într-un moment în care se anunţă o schimbare radicală a ştiinţei. „Îndrăznesc să afirm că, înainte ca un secol să treacă, nu vor mai exista în Europa nici măcar trei mari geometri. Această ştiinţă şi-a atins punctul culminant şi va rămâne la stadiul în care au adus-o Euler şi Bernoulli, d'Alembert şi Lagrange. Ei au stabilit coloanele lui Hercule, în afara cărora nu ne putem aventura”. În ceea ce priveşte istoria matematicii pure, se ştie cât de puţin s-a adeverit această profeţie: secolul anunţat de Diderot nu trecuse încă în momentul în care Gauss murea. Prin acesta, matematica a primit o nouă înfăţişare şi, atât din punctul de vedere al conţinutului, cât şi din punct de vedere metodic, şi-a extins limitele într-o manieră pe care secolul al XVIII-lea nu a putut să o prevadă. Şi totuşi, previziunea lui Voltaire a avut la bază o intuiţie corectă. Astfel, ceea ce el vrea să reliefeze este faptul că, în cercul ştiinţelor *naturii,* matematica nu mai poate să se proclame singura stăpână. Aici apare un rival pe care nu îl poate înfrânge singură. Se poate ca, în cadrul acestui cerc, matematica să mai fie încă perfectă, să se ridice până la cea mai mare exactitate a conceptelor, însă tocmai această perfecţiune a sa rămâne necesară şi limita sa imanentă. Deoarece, ea nu poate ieşi în afara cercului propriu de concepte pe care ea însăşi le-a creat; ea nu are acces nemijlocit la realitatea empiric-concretă a lucrurilor. Aceasta este accesibilă doar prin experiment, prin cercetarea fidelă a naturii. Pentru ca metodologia *sa* să fie eficientă, trebuie să o dezvoltăm până la *independenţa* totală şi să o eliberăm de orice tutelă. De aceea, în

domeniul ştiinţei naturii, trebuie combătut atât spiritul de sistem metafizic cât şi cel matematic. Dacă matematicianul nu se rezumă doar la a-şi dezvolta propria lume conceptuală ci nutreşte şi speranţa că va putea surprinde realitatea în reţeaua conceptelor sale, devine imediat metafizician. „Deoarece geometrii i-au descris pe metafizicieni, n-au fi putut nicicum considera că ştiinţa lor ar putea fi metafizică”. Cu această constatare, idealul cunoaşterii matematice a naturii, care a stat la baza întregii fizici a secolului al XVIII-lea, începe să se piardă. În locul lui apare un nou ideal, pretenţia la o *ştiinţă pur descriptivă a naturii.* Cu mult înainte ca acest ideal să fie stabilit, Diderot l-a conceput şi descris în caracteristicile sale de bază. De ce – întreabă el – avem tot mai puţine cunoştinţe sigure şi inatacabile în domeniul naturii, de vreme ce evoluţia cunoaşterii matematice a fost admirabilă? Au lipsit geniile sau nu s-a meditat şi studiat destul? În niciun caz-mai mult, trebuie să căutăm cauza într-o confuzie principală a raporturilor între cunoaşterea de tip conceptual şi cea de tip factual. „De ştiinţele abstracte s-au preocupat prea mult cele mai bune spirite. Conceptele şi cuvintele s-au înmulţit necontenit; însă, cunoaşterea stărilor de fapt a rămas în urmă. Şi totuşi, în acestea constă, indiferent de varietatea lor, adevărata bogăţie a filosofiei. Faptul că cine nu ştie cum să-şi *numere* talerii nu este mai bogat decât acela care nu are decât un singur taler, aparţine sferei prejudecăţilor filosofiei raţionale. Din nefericire, filosofia raţională nu se mai ocupă cu compararea şi relaţionarea faptelor pe care deja le cunoaşte, şi cu asamblarea lor ca ceva nou.”[51] Cu aceasta, Diderot pune accentul pe un cuvânt caracteristic în care se anunţă o nouă orientare a gândirii. Spiritului ordonat şi calculator, spiritului raţionalismului îi apare acum o nouă aspiraţie; aceea de a asigura *abundenţa* pură a realităţii şi de a o reda în mod natural, chiar dacă această abundenţă poate fi conceptualizată clar şi distinct,

51 Diderot, *De l 'Interpretation de ia Nature,* secţ. fV, XVII, XXI; CEuvres, ed. Assezat, T.11.

chiar dacă poate fi calculată. Pornind de aici, iau ființă astfel de sisteme conceptuale; însă, să nu ne înşelăm în privința semnificației şi importanței lor reale. „Fericit este filosoful sistematic, ca Epicur sau Lucrețiu, ca Aristotel şi Platon, care a împrumutat din natură o forță de plăsmuire, o mare elocvență şi artă pentru a-şi expune ideile în imagini funcționale şi sublime. Structura pe care a construit-o poate să se prăbuşească într-o bună zi, dar imaginea sa va continua să rămână printre ruine”. De aceea, sistemul are mai mult o semnificație individuală decât universală, mai mult estetică decât obiectiv-logică. Ca instrument al cunoaşterii, el este indispensabil; însă, să nu devenim sclavul unui simplu instrument. Noi deținem sistemul fără a fi însă posedați de el: „Laidem habeto, dummodo te Lais non habeat”. Este vorba despre o nouă orientare a cercetării, despre un nou *temperament* al acesteia, care se îndreaptă spre dizolvare şi care aspiră spre recunoaşterea, justificarea şi valoarea sa metodică.

Această justificare poate să survină în abordarea care a avut loc deja în cadrul fizicii matematice. Adepții şi elevii lui Newton au accentuat deja, în contestarea fizicii „raționale11 a lui Descartes, că pretenția de *explicare* a naturii ar trebui înlocuită cu *descrierea* fenomenelor naturale.[52] În locul *definiției,* care avea valoare pentru matematica pură, trebuie să apară *descrierea.* Pentru un fizician, descrierea exactă a unui proces coincide, desigur, ni măsurarea acestuia: se poate descrie cu mare exactitate doar ceea ce se poate determina prin *valori numerice* şi se poate exprima prin raporturile acestora. Însă, în trecerea de la fizică la *biologie,* postulatul descrierii pure primeşte un alt sens. Nu mai este vorba despre transformarea realității intuilive prin faptul că o concepem drept chintesență a mărimilor şi țesătură de numere şi măsuri, ci trebuie să insistăm acum doar asupra formei sale specifice. Aceasta este cea care trebuie să se afle în fața noastră în întreaga sa bogăție, în multiplicitatea ființei sale, în

---

52 *Ibidem,* secț. XXI, XXVII. [„Să o ai pe Lais, numai să nu te aibă Lais pc tine.“ *(Iul.)* (n.tr.).]

bogăţia devenirii sale. Această întindere este nemijlocit împotriva structurii logice a acelor clase şi specii de concepte prin care noi încercăm să cunoaştem în mod obişnuit natura. Aceste concepte trebuie să pornească în mod necesar de la o delimitare a intuiţiei. În loc să conducă la o concepere perfectă a conţinutului ei, ele conduc mai mult la o pauperizare şi degenerare. Trebuie să ne opunem acestei degenerări în măsura în care căutăm o construcţie conceptuală care să ne permită apropierea de bogăţia şi specificitatea formelor naturii, menţinându-ne în acelaşi timp în mişcare, în ea şi cu ea. Prototipul şi modelul unei astfel de construcţii conceptuale ne este oferit de către Diderot în expunerea sa referitoare la botanică. El spune aici: „Dacă aş îndrăzni, aş susţine enunţul paradoxal că, în anumite circumstanţe, nu există nimic mai anevoios şi mai ineficient decât metoda. Ea este un ghid care ne conduce la adevăr şi pe care nu trebuie să-l pierdem niciodată din faţa ochilor: deoarece, imediat ce se întâmplă asta, cu siguranţă ne vom rătăci. Dacă ne-am propune să învăţăm un copil să vorbească, utilizând cuvinte care încep cu A, apoi pe acelea care încep cu B etc., ar putea trecejumătate din viaţă, înainte ca tot alfabetul să fie epuizat. Metoda este perfectă în domeniul raţionamentului; însă, după părerea mea, ea este dăunătoare în cazul istoriei naturii, în general, şi în cel al botanicii, în special."[53] Asta nu înseamnă că aceste ştiinţe s-ar putea dispensa de sistematică şi metodică; mai mult, este vorba de faptul că nu sistematica lor trebuie *împrumutată* de la disciplinele „raţionale", ci obiectul particular al acestora, cu care să fie în conformitate.

Diderot nu putuse să prezinte această pretenţie într-o manieră determinantă şi decisivă deoarece, în perioada în care el îşi concepea ideile asupra interpretării naturii, această pretenţie n-a fost încă satisfăcută în sens strict. Deoarece, tocmai în acea perioadă apăruseră primele trei volume din *Histoire naturii/e* a lui Buffon. Cu acestea, s-a

53 *La Botanique mise a taportee de tout le monde; CEuvres* (ed. Assezat), VI, 375.

creat un nou *tip* de cunoaştere a naturii şi, în aceeaşi măsură, un alt aspect al *Philosophiae naturah I principia mathematica* a lui Newton. După conţinut, independenţă şi forţă de creaţie, lucrarea lui Buffon nu se poate compara sub niciun aspect cu opera lui Newton. Însă, din punct de vedere metodologic, ea se apropie de aceasta, în măsura în care pune accentul foarte clar pe o anumită orientare a configurării conceptuale natural-ştiinţifice şi o consideră într-o mare măsură drept proiect universal. Deja, în introducerea cu care se deschide opera, Buffon porneşte de la faptul că ar fi eronat şi inutil să stabilim un ideal riguros *monist* al cunoaşterii naturii, căruia să-i subordonăm toate ramificaţiile cercetării. Un astfel de monism metodic eşuează deja prin opoziţia dintre matematică şi fizică. Deoarece, „adevărul" matematicii nu constă în nimic altceva decât într-un sistem de teze pur analitice, care se află în relaţie datorită necesităţii şi care, în cele din urmă, exprimă în forme diferite acelaşi con ţinut cognitiv. Dar acest concept al adevărului îşi pierde sensul şi forţa de îndată ce ne apropiem de domeniul realului şi încercăm să ne simţim familiar în el. Aici, unde nu mai avem de-a face cu concepte autocreate cărora le prefigurăm forma şi determinaţia şi pe care le putem deduce unul din altul, dispare acea evidenţă pe care o deţineam în cazul comparării ideilor; de aici nu putem ieşi niciodată în afara sferei probabilului. Trebuie să ne lăsăm în exclusivitate conduşi de experienţă: deoarece doar ea ne poate oferi acel gen de certitudine capabilă să ne ofere adevărul obiectelor fizice. Trebuie să mărim numărul experimentelor şi să le intensificăm, trebuie să generalizăm faptele, să le relaţionăm prin concluzii obţinute prin analogie până când, în cele din urmă, vom ajunge la un nivel de cunoaştere de unde putem observa modul în care partea se raportează la întreg, cum efectele particulare depind de cele generale. Mai întâi, să nu comparăm naturadoar cu conceptele noastre ci, în aceeaşi măsură, să o comparăm cu ea însăşi. Vom vedea cum fiecare dintre operaţiile sale intervin în celelalte şi cum, în

cele din um1 ă, toate se reunesc într-o singură acţiune totalizatoare.[54] Nu vom putea concepe această unitate dacă vom încerca să o divizăm în clase şi specii. Deoarece, toate clasificările de acest gen ne oferă doar un sistem de nomenclatură şi nu un sistem al naturii. Ele pot să fie utile şi chiar indispensabile pentru a ne oferi o imagine de ansamblu asupra stărilor de fapt; dar nimic nu este mai periculos decât să confundăm simplele semne cu ceea ce desemnează ele, să transformăm definiţiile nominale în definiţii reale, aşteptând de la acestea o oarecare explicaţie a „esenţei" lucrurilor. După Buffon, din cauza acestui obstacol eşuează şi *Filosofia botanicii* a lui Linn6. Ea stahi leşte la întâmplare anumite proprietăţi şi caracteristici după care încearcă să grupeze lumea plantelor, crezând că prin demersul diviziunii şi clasificării analitice va putea oferi o imagine a contextului, organizării şi diviziunii acesteia. Însă, o asemenea imagine poate fi obţinută doar dacă ne decidem să inversăm complet demersul propus aici. În loc să pornim de la separarea analitică, trebuie să avem în vedere *relaţionarea*; în loc să atribuim esenţelor vii anumite genuri diferite, trebuie să le cunoaştem în înrudirea, evoluţia şi transformarea lor. Pentru că în aceasta constă viaţa propriu-zisă a naturii. l >coare ce, dat fiind faptul că natura trece adesea de la o specie la alta, de la un gen la altul prin diferenţe insesizabile, astfel încât se găseşte un număr mare de nivele intermediare ce par să aparţină jumătate unui gen şi jumătate celuilalt, atunci nu ne mai rămâne decât ideea acestor treceri subtile, faptul că ra însăşi se pune în mişcare pentru a putea surprinde în sine dinamismul formelor naturale. De aici, Buffon trece la un nominalism decisiv: el explică faptul că, în natură, ar exista doar indivizi, nu specii şi genuri. El crede că această idee poate fi atestată universal prin experiment. Animalele unui continent nu se găsesc într-un altul şi atunci când credem că am regăsit aceleaşi clase, ele sunt modificate într-o asemenea măsură încât cu greu le putem recunoaşte.

54 Bufon, *Histoire Naturelle* (1749), Premier discours.

Avem nevoie de o altă dovadă pentru a ne convinge asupra faptului că forma lor nu este neschimbătoare, că natura lor se configurează diferit, că, în timp, pot să se transforme complet şi că speciile cel mai puţin înzestrate au dispărut sau vor dispărea în timp?[55]

Nu vom dezbate aici semnificaţia pe care o au aceste afirmaţii ale lui Buffon, în calitatea lor de a pregăti o *teorie* generală *evoluţionistă.* În contextul de faţă, ele sunt importante nu atât prin conţinutul lor, cât prin *formă,* prin pronunţarea lor pentru un anumit ideal al cunoaşterii, care, în opera buffoniană de ansamblu, este încărcat progresiv cu un conţinut concret. Structura propriu-zisă a cunoaşterii biologice începe să se contureze aici distinct, afirmându-se vizavi de forma fizicii teoretice. Metodologia ştiinţei naturii nu îşi mai preia legea exclusiv de la matematică; ci, pentru ea va fi descoperit un al doilea focar în forma de bază a cunoaşterii istorice. Renumitul pasaj din *Criticafacultăţii de judecare* a lui Kant unde va fi dezvoltată pentru prima dată, cu foarte mare claritate, ideea unei *arheologii a naturii,* pare, într-o anumită privinţă, că este conceput pe baza operei lui Buffon. „Aşa cum în istoria omenirii – spune Buffon – se cercetează documentele istorice, monedele şi medaliile, descifrarea vechilor inscripţii pentru a determina transformările ce au avut loc şi a constata epocile evenimentelor spirituale, tot aşa, în istoria naturii, trebuie cercetată arhiva lumii, cele mai timpurii monumente ale ei trebuie smulse din măruntaiele pământului, ruinele reconstituite şi toate semnele transformărilor fizice care ne pot conduce la diferitele stări de viaţă ale naturii să le unim într-un singur corpus de dovezi. Acesta este singurul mijloc prin care, în infinitatea spaţiului, putem identifica anumite puncte fixe şi, pe axa temporală eternă, să obţinem câteva repere.”[56]

---

55 Pentru poziţia lui Buffon în istoria evoluţionismului, vezi Perrier, *Philosophie zoologique avant Darwin.*

56 Buffon, *Histoire naturelle,* citat după Joseph Fabre, *Les peres de la Revolution,* Paris, 1910, p. 167 şi urm.

* Gen proxim *(lat.)* (n.tr.).

fa acest demers constă forţa *descrierii pure* a naturii care, în ştiinţa biologiei dă la o parte tot mai mult metoda de până acum a conceptelor logice scolastice, definiţia după *genus proximum** şi *dfferenţia specifica*. Este „definit" în sens *strict,* aceasta însemnând, cunoscut în mod clar şi delimitat, doar ceea ce este descris exact: „nu este bine definit decât cel care este descris cu exactitate". Cu această concepţie schimbată despre existenţa şi scopul configurării conceptuale natural-ştiinţifice, se schimbă şi concepţia despre *conţinutul* esenţial al fenomenului natural. Teoria logico-matematică a definiţiei a pretins deja prin Descartes explicaţia mecanicistă a naturii în calitate de imagine opusă şi corolarul ei necesar. Dimpotrivă, acolo unde centrul de greutate al modului de abordare trece de la definiţie la descriere, de la gen la individ, acolo nici ideea de mecanism nu mai poate constitui un fundament explicativ unic şi suficient; se pregăteşte trecerea la o concepţie a naturii care nu mai încearcă să deducă şi să înţeleagă devenirea din fiinţă, ci invers, fiinţa din devenire.

T În Franţa, sistemul cartezian al fizicii a învins cu rapiditate rezistenţele venite din partea doctrinei Bisericii şi a adepţilor scolastici ai fizicii „formelor substanţiale". Începând cu mijlocul secolului al XVII-lea, el s-a impus destul de repede; el nu pătrunde doar în cercul propriu-zis al erudiţiei, ci prin *Entretiens sur la pluralite des mondes* a lui Fontenelle, devine o componentă a „instruirii" generale sociale. Influenţa cartezianismului este atât de puternică şi de profundă încât nici acei gânditori care îşi formulaseră scopuri contrare acestuia, nu i s-au putut sustrage. În secolul al XVII-lea, teoria lui Descartes va fi decisivă pentru forma spiritului francez; această formă se dovedeşte a fi atât de puternică şi de sigură, încât poate să subordoneze imediat orice conţinut care îi este potrivnic.[57] La o astfel de domnie nelimitată a cartezianismului nu s-a ajuns nici în Anglia, nici în Germania. Germania îşi desăvârşeşte construcţia vieţii sale spirituale sub influenţa ideilor fundamentale ale lui Leibniz care trebuie să

57* Diferenţă specifică (lat.) (n.tr.).

pătrundă, să pregătească şi să cucerească pas cu pas terenul, dar care are totuşi o eficienţă tacită şi profundă. fu Anglia, sistemele empiriste nu dezvoltă doar o critică conceptelor de bază ale filosofiei carteziene, în special asupra teoriei ideilor înnăscute şi a conceptului de substanţă; ci, ea primeşte aici şi o formă de filosofie vie a naturii care se leagă din nou de dinamismul Renaşterii şi care încearcă să se întoarcă prin el la originile lui antice, în special la teoriile neoplatonice. Aceste tendinţe îşi găsesc prima lor sinteză şi susţinerea lor sistematică în cadrul Şcoli i de la Cambridge. Unul dintre reprezentanţii acestei şcoli, Henry More, a salutat entuziast filosofia carteziană de oarece, prin ea s-a decis definitiv triumful spiritualismului; el a văzut înfăptuită, prin aceasta, separarea radicală între materie şi spirit, între substanţa întinsă şi cea gânditoare. Însă, în teoria naturii pe care o elaborează mai târziu, între el şi cartezianism intervine o ruptură. Deoarece, aşa cum Henry More îi reproşea- Descartes, pe lângă faptul că a diferenţiat cele două substanţe, le-a şi separat una de cealaltă. El a mers cu di stâncţia logică atât de departe încât a făcut să pară imposibilă orice relaţie reală între acestea, plasând între ele o prăpastie de netrecut. Şi totuşi, unitatea şi viaţa naturii se sprijină pe raportul acestora, pe unitatea acţiunii lor. Dacă considerăm că imperiul spiritualului începe cu conştiinţa de sine a omul, i, această unitate va fi distrusă, această viaţă va fi ucisă – dacă o limităm doar la domeniul ideilor „clare şi distincte”. Această limitare contravine şi face impos i bilă verificarea *continuităţii* form el or naturii. Intre în ultiplele forme de viaţă, aşa cum noi le vedem peste tot în natura organică, şi între forma conştiinţei de sine, nu există nici o ruptură. Există doar o înş iruire continuă de nivele care conduce de la cele mai elementare procese de viaţă până la cele mai înalte procese ale gând irii, de la senzaţia obscu ră şi confuză, până la cea mai înaltă cunoaştere reflexivă. Acolo unde experienţa ne învaţă un astfel de raport, acolo ideea trebuie să o urmeze; *unde fenomenele* constituie o ordine fără lacună, acolo, în

principiile şi în cauzele explicative, nu trebuie să existe niciun contrast exagerat, aşa cum reiese din teoria lui Descartes. Acesta neagă viaţa plantelor şi a animalelor; pe acestea din urmă, le tran's formă în automate şi mecanisme. Acea stă încercare contravine teoriei „naturilor plastice" a lui More şi al u i Cudworih. Viaţa nu se limitează la foiţă gândirii, la conştiinţa de sine; în mod universal şi originar, că se exprimă în foiţă creatoare. Trebuie să atribuim viaţa tuturor ace lor esenţe care prin modul l or specific de a fi, prin configuraţii exteri oare prin care ni se prezintă nouă pe calea's im ţări lor, se întorc la anumite forţe creatoare, active în ele şi pe care ni le revelează nem îi locit. Această stăpânire, această ierarhie a „naturilor plastice" se întinde de la cele mai simple şi până la cele mai complexe fenomene ale naturii, de la elemente şi până la cele mai.com pl exe şi diferenţiate organisme; doar prin acestea şi nu în simpla masă şi în mişcarea ei, ordin ea şi contextul a tot ceea ce există pot fi întemeiate.[58]

În demersul său critic asupra filosofiei carteziene, Leibniz merge pe o altă cale şi contrazice teoria „naturilor plastice". Dacă el. În calitate de biolog şi metafizician, aşază fenomenul vieţii organice în centil cercetărilor sale, pe de ăla parte, el este foarte atent să nu lezeze principiul explicării matematice a naturii pe care Descartes l-a cucerit pentru ştiinţă, nici să-l limiteze într-un mod oarecare. De aceea, atunci când gânditorii şcolii de la Cambridge vorbesc despre *morbus mathematicus*[59] a lui Descartes şi când observă în acesta o mare inroiiate a teoriei sale a naturii, Leibniz, dimpotrivă, accentuează că teoria despre viaţă trebuie să fie astfel configurată încât să nu cadă niciodată în contradicţie cu principiile cunoaşterii fizico-matematice. Conform lui Leibniz, unitatea şi armonia

---

58 Pentru filosofia naturii a Şcolii de la Cambridge şi pentru teoria „naturilor plastice", vezi prezentarea din scrierea mea, *Die Platonische Renaissance in England und die Schule von Cambridge,* Leipzig, 1932, cap. IV.

59[1] Vezi „Considerations sur les Principes de Vie et sur les Natures Plastiqucs", *l'sihosophischen Schrifien* (Gerhardt), VI, 539 şi urm.

acestor două modalităţi de abordare poate fi asigurată doar dacă recunoaştem că *toate* fenomenele naturii trebuie să fie explicate matematic şi mecanic, însă că *principiile mecanismului însuşi* nu trebuie căutate în simpla întindere, configuraţie şi mişcare, ci într-o altă cauză. Mecanismul este compasul conceptual care ne arată singurul drum sigur prin domeniul. fenomenelor, care subordonează toate fenomenele *principiului raţiunii suficient*e, făcându-l pentru prima oară explicabil în mod raţional-conceptual. Cu această explicaţie, fenomenul *înţelegerii* lumii nu a ajuns încă la final. Această înţelegere nu se poate mulţumi doar cu abordarea discursivă a fenomenelor şi cu ordinea lor spaţio-temporală. În loc de a trece de la o componentă a fenomenului la alta, învecinată din punct de vedere spaţio-temporal, în loc să urmărim diferitele stări în evoluţia unui corp organic, trebuie să urmărim doar corpurile *singulare* şi, conform relaţiei cauză-efect, să le punem în legătură, trebuie, mai mult, să punem întrebarea cu privire la cauza *întregului şir. Această* cauză nu aparţine şirului ca element al lui, ci ea se află în afara acestuia. Pentru a o cunoaşte, trebuie să abandonăm ordinea fizico-matematică a fenomenelor şi să trecem la ordinea metafizică a substanţelor; trebuie să întemeiem foiţele derivate, deduse, în forţele primitive, originare. Această întemeiere o va desăvârşi sistemul monadologic al lui Leibniz. Monadele sunt subiecţii din care provin şi izvorăsc toate fenomenele; principiul eficienţei lor, al evoluţiei lor progresive nu este raportul mecanic cauză-efect, ci un raport teleologic. Fiecare monadă reprezintă o Entelehie[60] autentică; fiecare aspiră la dezvoltarea şi ridicarea esenţei sale de la un anumit nivel structural la unul perfect. De aceea, ceea ce noi numim fenomen „mecanic”, este doar aspectul exterior, doar prezentarea sensibilă a acelui fenomen *dinamic* care se produce în unităţile substanţiale, în forţele interne active conform

60 *Entelecheia* (gr.), stare de împlinire sau desăvârşire, actualitate; vezi Francis E. l'eters, *Termenii filosofiei greceşti,* trad. Dragan Stoianovici, Editura Humanitas, Bucureşti, 1997, p. 90. (n. tr.).

scopului. Astfel, întinderea prin care Descartes a crezut că a cunoscut substanţa corpurilor se bazează pe non-întindere; „extensivul” pe „intensiv”, „mecanicul” pe „vital”. „Qoud in corpore exhibetur mechanice seu extensive, id în lipsa Entelehia concentratur dynamice et monadice, în qua mechanismi fons et mechanicorum repraesentatio est: n-am phaenomena ex monadibus rezultant”.

În cazul oricărei recunoaşteri a drepturilor explicării matematice a naturii, prin aceasta, s-a fundamentat o nouă *filosofie a organicului* – cel puţin, s-a tematizat o *problemă* care şi de acum înainte va fi eficientă în evoluţia filosofiei naturii a secolului al XVIII-lea. La această problemă nu conduc numai motivele *teoretice* şi speculaţiile abstracte din care ea îşi extrage hrana. Nu mai puţin li p sită de importanţă se dovedeşte a fi aici noua con cep ţi-e *estetică* asupra lumii aşa cum ea va fi fixată de spiritele artistice. Deja, prin conceptul leibnizian al armoniei, se poate cunoaşte pătrunderea rec ipro că a acestor două momente. Şi tot mai clar se conturează pentru Sh afiesbury semn i fi – caţi a motivului estetic în construcţia unei noi imagini a naturii. În dezvoltarea concepţiei sale despre natură, Shaftesbury se sprijină pe gânditorii şcolii de la Cambridge, pe teoria „naturilor plastice”. El respinge însă toate acele consecinţe metafizice, pe care, în special, 1 Icnry More le-a extras din aceasta. Aspiraţia sa este de a surprinde *conceptul pur deforma* în aşa manieră încât să poată fi cunoscut în *originea* lui spirituală, „suprasensibilă” şi totuşi să-i menţină şi *determinaţia* pur intuitivă. Shaftesbury vede lumea ca operă de artă. Pornind de aici, el se va întoarce la artistul care a creat-o şi care este prezent nemijlocit în toate elementele ei. Acest artist nu creează după un model exterior pe care l-ar imita în mod exclusiv, nici nu urmează un plan anumit în vederea creaţiei sale. Acţiunea sa este determinată doar din interior; conform acestui lucru, ea nu poate fi desemnată prin niciun analogon al fenomenului exterior, al acţiuni a unui corp asupra altuia. Chiar şi conceptul de scop pe care

Shaftesbury îl impune întregii imagini despre lume, se deplasează şi obţine acum o altă semnificaţie. Pe cât de puţin, în creaţia şi bucuria artistică, pornim de la scopuri – cum pe cât de mult scopul acţiunii se află aici în ea însăşi, în actul creator ca atare, tot acelaşi lucru îl putem afirma şi în ceea ce priveşte *geniul* naturii. El există doar în măsura în care acţionează; esenţa sa nu se bazează pe o operă singulară şi nici pe abundenţa de opere, ci ea se deduce din însuşi *actul* acţiunii şi al formării. Acest act este, de asemenea, şi originea frumuseţii: *the beautifyingnat the beauti. f ed is the really beautiful*". Shaftesbury constată, în filosofia naturii, această *imanenţa* a motivului-scop care provine din estetica sa şi, cu aceasta, el dă expresie unei noi tendinţe spirituale fundamentale. El depăşeşte modelul de gândire al şcolii de la Cambridge. Deoarece, aceasta concepe „naturile plastice", indispensabile pentru toate acţiunile organice, ca potenţe subordonate voinţei divine. Dumnezeu se află situat *deasupra* lumii că te/os-ul şi principiul transcendent al acesteia; în timp ce, naturile plastice sunt active *în* lume şi în aceeaşi măsură sunt însărcinate de cauza supremă, care este în exclusivitate orientată spre scopuri generale, cu configurarea particularului. La Shaftesbury, opoziţia dintre „sus" şi, jos", dintre forţa divină supremă şi forţele „demonice" ale naturii va fi anulată. El vede unul în toate şi toate în unul. Din punctul de vedere al imanenţei estetice, nu mai există în natură un *sus* şi unjos, un înăuntru şi un *afară*; opoziţia *absolută* între *aici* şi *dincolo,* între *dincoace* şi *dincolo,* este desfiinţată. Conceptul de „formă internă" *(inwardform)* a depăşit toate distincţiile de acest fel: „căci acesta este conţinutul naturii, anume, că are valoare în interior, ceea ce a avut valoare în exterior". Pornind de aici, în istoria spiritului secolului al XVIII-lea, se impune un curent puternic al unui nou sentiment al naturii. Imnul naturii al lui Shaftesbury va fi decisiv, în special, pentru evoluţia istoriei spiritului *german*; el eliberează foitele de bază cu ajutorul cărora s-a configurat

concepţia despre natură a lui Herder şi a tânărului Goethe.[61]

Cu concepţia asupra naturii a lui Herder şi a lui Goethe, ne aflăm situaţi dincolo de graniţele epocii Luminilor; însă, nici aici, gândirea secolului al XVIII-lea nu a suferit nicio ruptură. Mai mult, trecerea către această graniţă s-a desăvârşit în continuu. În sistemul lui Leibniz şi în gândirea sa universală, mijlocirea a fost dată de la bun început iar unitatea şi continuitatea evoluţiei a fost garantată. Şi în cultura franceză se impune tot mai puternic şi mai clar, începând cu mijlocul secolului, evoluţia conceptului leibnizian de monadă. În special, Maupertuis a fost cel care a mediat trecerea din Germania în Franţa. Poziţia sa vizavi de Leibniz nu este lipsită de contradicţii; însă, raportul obiectual al metafizicii sale, al filosofiei sale a naturii şi al gnoseologiei sale cu ideile fundamentale ale lui Leibniz, este evident. Pe acestea îşi bazează el afirmarea principiului efectului minim, prezentarea şi argumentarea principiului continuităţii cât şi teoria sa asupra fenomenalităţii spaţiului şi a timpului. Cu toate acestea, el a încercat să evite legătura nemijlocită cu Leibniz: în apropierea subtilă a ideilor de bază ale lui Leibniz, el a insistat asupra faptului că sistemul ca atare, în special în forma pe care a primit-o prin Wolff şi discipolii săi, trebuie criticat şi combătut. Această poziţie neclară şi echivocă i-a fost, în războiul cu regele, fatală. [62] Însă, dependenţa de Leibniz, la care face trimitere regele, apare şi mai clar în teoriile sale biologice decât în expunerea lui Maupertuis, *Principe de la moindre action.* Ele fac obiectul unui tratat elaborat în limba latină: *Dissertatio inauguralis metaphysica de universali Naturae sistemate* care a apărut

---

61 Leibniz către Christian WolfT, *Corespondenţă între Leibniz şi Wolff* ed. Gerhardt, Halle, 1860, p. 139; [„Ceea ce se manifestă în chip mecanic sau extensiv în corp, în *Entelechia* însăşi, se concentrează în chip monadic şi dinamic, căci în ea se află izvorul mecanismului şi reprezentarea lucrurilor mecanice, căci fenomenele rezultă din monade." (/a?.) (n. tr.)]; pentru mai multe detalii, vezi şi lucrarea mea, *Leibniz' System,* Marburg, l 902, p. 283 şi urm. şi 384 şi urm.

62 Mai multe detalii cu privire la această dispută, vezi Harnack, *Geschichte der Akademie der Wissenschaften zu Berlin,* Berlin, 1901, p. 252 şi urm.

în anul 1751 ca lucrare dedicată unui anumit Dr. Baumann. Ceea ce împrumută acestei lucrări o semnificaţie istorică de idei este faptul că, prin ea, va fi făcută pentru prima dată încercarea de a concilia cei doi mari adversari care se află faţă în faţă în filosofia naturii şi de a compara teoriile lor fundamentale. În Franţa, Maupertuis a fost primul apărător al ideilor lui Newton; în acest război, el îi premerge şi lui Voltaire, prefigurându-i acestuia drumul.[63] Însă, deja de timpuriu el recunoaşte că principiul newtonian al atracţiei nu poate să constituie un fundament suficient pentru ştiinţa descriptivă a naturii, pentru interpretarea şi înţelegerea fenomenelor vieţii organice. Pe cât de admirabil s-au păstrat ideile lui Newton în astronomie şi în fizică, totuşi, în trecerea spre chimie, spune Maupertuis, au început să apară probleme cu totul noi. Dacă dorim să aplicăm principiul atracţiei maselor ca ultim fundament explicativ în chimie, trebuie cel puţin să dăm conceptului de atracţie un alt sens decât acela pe care îl are în fizică. Ne aflăm în faţa unei schimbări de semnificaţie atunci când facem trecerea de la chimie la biologie, i; ind utilizăm explicaţia formării unei plante sau a unui animal. Problema i (– producerii şi toate problemele pe care le pune teoria eredităţii nu se pot rezolva privi în îi loace pur fizice; în acest punct al cercetării ele nu pot fi tema1 izate complet. Mai mult, ne vom întoarce în mod necesar la un alt concept I imidamental al materiei decât cel presupus de către fizician. Nici întinderea (arteziană, nici gravitaţia newtoniană nu au rezolvat ceva în privinţa concep erii şi înţelegerii fenomenelor vieţii, cu atât mai puţin acestea nu pot fi deduse în totalitate din ele. Nu ne mai rămâne nimic altceva decât să ataşăm predicatelor pur fizice, predi catu lui impenetrabi l i tăţi i, al în işcări i, ai în erţi ei şi al gravitaţiei, altele care deţin o relaţie *nemijlocită* cu fenomenele vieţii. În acest punct Maupertuis se întoarce la Leibniz care explicase căul tim ele fundamente ex pli câţi ve propriu-zise ale fenomenelui

63 Despre apărarea lui Newton de către Maupertuis şi depre primele sale lucrări fizico-matematice, vezi Brunet, *Maupertuis,* 2 volume, Paris, 1929, I, 13 şi urm.

natural nu trebui e căutate în simpla masă, ci că trebuie să ne reîntoarcem la cele mai simple substanţe a diror esenţă ar putea fi desemnată doar de către *conştiinţă,* acest fapt însemnând, de ar prin predicate le reprezentări i şi ale aspiraţiei. Chiar şi el insistă asupra faptului că nu ar putea exista nicio ex pl icaţie exhau stivă a naturi i dacă nu ne-am decide să luăm în considerare ambele predicate în loc să le abordăm în calitate de proprietăţi deductibile, în calitate de *elemente primordiale* ale îiinţei. Pe de altă parte, Maupertuis nu se va opri la acel radicalism prin care I, cibniz separase lumea substanţelor de cea a fenomenelor, lumea „a ceea ce este simplu” de lumea „a ceea ce este compus”. În momentul în care el se apropie de conceptul de monadă, el nu va înţelege ca „metafizice” unităţile de bază din care decurg toate fenomenele naturii, aşa cum le-a înţeles Leibniz, ci i-a puncte fizice. Pentru a ajunge la aceste unităţi, nu trebuie să părăsim lumea corporală, nu trebuie să depăşim nivelul în care se află fiinţa materială şi devenirea. Trebuie doar să extindem conceptul de malerie astfel încât acesta să nu excludă stăriie fundamentale ale conştiinţei, ci să le conţină în sine. Cu alte cuvinte, trebuie să acceptăm în definiţia materiei nu doar caracteristica nilinderii, a impenetrabilităţii, a gravitaţiei etc., ci şi caracteristicile dorinţei, i i vers iun îi şi memoriei (*desir, aversion, mémoire*). Nu tre’ b u le să ne inducă în eroare obiecţia că această legătură ar conţine în sine o contradicţie, că predicatele pe cât de eterogene pe atât de opuse nu pot fi unificate în acelaşi subiect. Deoarece, această obiecţie este valabilă doar atunci când pornim de la premisa că exp l ic aţi i le folosite de cercetătorul naturii ar fi definiţii reale rare desemnează *esenţa* faptului dându-i o expresie completă. Dacă, împreună cu Descartes şi cu adepţii săi, privim conştiinţa şi gândirea ca determinaţie e esenţial a a’s ufl etui lui, întinderea ca determin aţie esenţială a corpului, atunci, desigur, putem conchide logic că există un perete despărţitor între suflet şi corp, deoarece ambele determinaţii nu au nimic în comun; atribuim unuia doar

acele predicate pe care le negăm celuilalt. Însă această excludere reciprocă nu va dura dacă ne-am dat seama că tot ceea ce poate gândul nostru, este să se limiteze exclusiv la constatarea caracteristicilor *empirice.* Nu putem şi nu vrem să întrebăm cum relaţionează din punct de vedere intern aceste caracteristici şi dacă în funcţie de esenţa lor sunt sau nu compatibile: este suficient dacă experienţa ni le oferă întotdeauna împreună, dacă putem să constatăm coexistenţa lor regulată. „Dacă gândirea şi întinderea sunt doar proprietăţi, ele pot să aparţină pe deplin unui subiect, a cărui esenţă ne este necunoscută. Coexistenţa lor este inconceptibilă în afara comuniunii dintre întindere şi mişcare. Putem să simţim o opoziţie mai puternică împotriva faptului că unuia şi aceluiaşi obiect îi sunt atribuite gândirea şi întinderea decât să relaţionăm întinderea şi mişcarea: totuşi, acest fapt ne impresionează doar pentru că experienţa arată această ultimă conexiune aşezând-o nemijlocit în faţa ochilor, în timp ce primul raport nu poate fi înţeles decât prin concluzii inductive."[64][65]

Dacă în acest fel obiecţiile logice şi metafizice în privinţa coexistenţei şi coordonării nemijlocite a determinaţiilor „psihice" şi „fizice" în conceptul de materie sunt înlăturate, atunci construcţia filosofiei naturii poate acum să progreseze fără riscul apariţiei unei erori. Nu ne putem gândi niciodată la faptul de a deduce conştiinţa din lipsa de conştiinţă: dacă am proceda astfel am susţine o creaţie autentică din nimic. Este pur şi simplu absurd să credem că putem explica constituirea vieţii sufleteşti din unirea atomi lor, care nu deţin nici senzaţie sau inteligenţă, nici vreo altă proprietate psihică? Astfel, conştiinţa, ca singur fenomen originar, îşi va schimba sediul în atom; ea nu se constituie din acesta, ci doar se dezvoltă şi avansează spre un grad tot mai înalt de claritate. În modul în care Maupertuis conduce acest

---

64 Maupertuis, *Systeme de la Nature,* secţ. III, IV, XIV, XXII; <Euvres, Lyon, 1756, T.11, p. 139 şi urm.

65 *Ibidem,* secţ. LXIII, LXIV; p. 166 şi urm.

program, nu a rămas nimic din prinejliu/ fundamental al filosofiei naturii leibniziene. Spiritualismul lui Leibniz va îmbrăca aici forma unui „hylozoism" neclar şi vag. Materia ca atare este însufleţită; este dotată cu senzaţie şi facultatea de a dori, cu anumite simpatii şi antipatii. Şi fiecărei părţi a ei nu îi corespunde doar un astfel de „instinct", ci fiecare îşi împropriază şi un sentiment de sine determinat. Dacă ea relaţionează cu alte părţi într-o mare masă, nu renunţă totuşi la acest sentiment de sine; din confluenţa tuturor acestor molecule însufleţite se constituie doar o nouă conştiinţă colectivă la care participă dementele care construiesc întregul şi în care ele se contopesc. „Deoarece percepţia constituie o proprietate esenţială a elementelor, ea nu poate nici să dispară, nici să se mărească sau să se micşoreze. Prin relaţionarea diferită a dementelor ea poate doar să sufere diferite modificări; însă, în întregul universului, ea trebuie să constituie în permanenţă una şi aceeaşi sumă, chiar dacă noi nu o putem cunoaşte. Deoarece fiecare element, în unirea sa cu întele, îşi amestecă conştiinţa cu a altora şi îşi pierde sentimentul specific de sine, nouă ne scapă elementele singulare, la fiecare moment de amintire a stării trecute, iar originea noastră trebuie să ne fie în totalitate ascunsă."[66]

În *De l'Interpretation de la Nature,* Diderot face legătura cu această teorie îi luă Maupertuis. El avea însă un spirit critic prea ascuţit ca să nu observe Inate punctele ei slabe. Nu degeaba a văzut el în încercarea de depăşire a materialismului doar o manieră ludică a materialismului însuşi. Acestui materialism rafinat îi opune o concepţie de bază pur *dinamică.* Desigur, este periculos, când se vorbeşte despre Diderot, să desemnăm concepţia filosofică pe titre a avut-o în perioada respectivă printr-un singur *nume.* Deoarece, gânditea lui Diderot poate fi înţeleasă doar în zbor, doar în mişcarea ei continuă şi neobosită. Această mişcare nu se opreşte asupra nici unui rezultat şi nu se poate cunoaşte ca ceea ce este şi ca ceea ce vrea, în

66 *Ibidem,* secţ. LUI, LIV, p. 155 şi urm.

niciun punct *singular.* Pe parcursul vieţii sale, Diderot şi-a schimbat de nenumărate ori „punctul său de pornire”. Bineînţeles că nu a făcut această schimbare întâmplător sau după hunul său plac. El îşi exprimă convingerea că nu există niciun *loc* unic de unde să putem aborda universul, niciun aspect particular prin care să surprindem bogăţia, diversitatea internă şi evoluţia sa continuă. Astfel, gândirea lui Diderot nu aspiră să se fixeze şi să se pronunţe în formule stabile şi definitive. Ea este şi rămâne un element maleabil şi volubil; însă, tocmai în această volubilitate a sa ea crede că se poate apropia de realitate, care nu cunoaşte nicio stare de repaus, ci este concepută doar într-o curgere continuă şi transfor111 are neîncetată. Acest univers schimbător-nelimitat poate fi înţeles doar de o l r. ndire mobilă; de o gândire care se mişcă dintr-un punct în altul, care nu se opreşte la intuirea a ceea ce-i este la îndemână şi dat, ci care sesizează abundenţa *posibilităţilor* pe care vrea să le exploateze.[67] Datorită specificului spiritulrn sau, Diderot va depăşi una dintre primele imagini *statice* ale lumii a secolului al XVIII-lea şi o va înlocui cu una pur dinamică. Toate schemele conceptuale, toate încercările pur clasificatoare îi apar insuficiente; îi apar ca fiind potrivite cel puţin pentru a surprinde starea cunoaşterii într-un singur *moment.* Anumite limite nu pot fixa cunoaşterea prin scheme de acest fel, anumite determinaţii în privinţa viitorului nu pot fi deduse din acestea. Trebuie să rămânem deschişi la tot ceea ce este nou; nu trebuie să lăsăm ca orizontul experienţei să se îngusteze prin prefigurări şi prescrieri. Din acest punct de vedere, Diderot face trecerea la o nouă concepţie a filosofiei naturii. Este inutil să punem limite naturii şi să vrem să o închidem în modurile şi genurile noastre. Ea cunoaşte doar diversităţile, doar eterogenitatea trecătoare. Nicio formă de-a sa nu rămâne egală în sine însăşi; fiecare prezintă doar o stare de egalitate efemeră a forţelor creatoare. „În special, nu

67 Vezi excepţionala caracterizare a lui Diderot în Bernh. Groethuysen, „La Pens£e de Diderot“, *Lagrande Revue,* voi. 82 (1913), p. 322 şi urm.

trebuie să presupunem că modurile se constituie tot aşa ca indivizii, că ele cresc, durează şi dispar, că clementele animalităţii, care au fost risipite înainte în masa materiei, au ajuns în sfârşit să se unească pentru a constitui un embrion; că acest embrion traversează nenumărate stadii de dezvoltare, că el trece de la mişcare la senzaţie, de la senzaţie la reprezentare, de la reprezentare la gândire conştientă şi la reflecţie? Milioane de ani pot să existe între toate aceste stadii şi multe altele se pot afla înaintea lor". „Cine cunoaşte toate speciile de animale care ne premerg? Cine le cunoaşte pe acelea care vor urma? Totul se schimbă, totul trece; doar întregul singur are stabilitate. Lumea se constituie şi trece fără întrerupere; în fiecare moment, ea se află la început şi la sfârşit. În oceanul incomensurabil al materiei nu există nicio părticică care să fie aceeaşi chiar şi numai un moment. *Rerum novus nascitur ordo*: aceasta este deviza eternă a lumii". De aceea, pentru filosof nu poate exista nicio amăgire periculoasă, niciun sofism în afară de „sofismul efemerităţii" *(le sophisme de l'ephemere),* în afară de credinţa că lumea care *este* prezentă, *trebuie* să fie şi necesară. Fiinţa ei este un moment care pluteşte în infinitatea devenirii ei – nicio idee nu poate surprinde a priori abundenţa a ceea ce această devenire va scoate la lumină.2 *Rerum novus nascitur ordo*[6869]: mo/te-ul sub care Diderot aşază natura are aceeaşi valoare şi pentru poziţia pe care el o ocupă în istoria ideilor secolului al XVIII-lea. El înalţă o nouă ordine a ideilor; el nu numai că depăşeşte rezultatele obţinute până atunci, ci se bazează pe formele de gândire prin care acestea au fost obţinute şi în care încercaseră să-şi găsească un fundament stabil.

Capitolul al treilea

---

68 *De l 'Interpretation de la Nafure,* secţ. LVII1; *CEuvres* (Ass6zat), II, 57 şi urm.

Diderot, *Reve d'Alembert; CEuvres,* li, 132, 154.

69 Ordinea se naşte din noutatea lucrurilor *(lat.)* (n. tr.).

Psihologie şi teoria cunoaşterii

I

Una dintre trăsăturile caracteristice secolului al XVIII-lea constă în faptul că, în concepţia generală a acestuia, *problema naturii* şi *problema cunoaşterii* se ăla într-o relaţie indestructibilă. Gândirea nu poate să se orienteze acum spre lumea obiectelor exterioare fără ca, în acelaşi timp, să nu se gândească pe sine însăşi. În unul şi acel aşi act, ea caută atât adevărul naturii cât şi propriul ei adevăr. Cunoaşterea nu va fi concepută doar ca instrument şi folosită în mod natural ca atare, ci se impune tot mai stringent întrebarea asupra drept u lui acestei utilizări şi asupra naturii acestui instrument. Kant nu este, în niciun caz, primul care *a pus* această întrebare; el i-a dat doar o semnificaţie mai profundă, oferind o soluţie radicală nouă. Sarcina generală de a determina limitele spiritului (*ingenii limites definire*) a fost deja concepută în mod clar şi decisiv de către Descartes. Locke va face din aceeaşi întrebare fundamentul întregii sale filosofii empirice. Chiar şi empirismul lui Locke conţine în sine o tendinţă conştient „critică" Chiar şi în acest punct, determinarea *obiectului* experienţei trebuie să premeargă cercetării *funcţiei* acesteia. Prin cunoaşterea noastră, nu avem voie să părăs im sfera obiectelor şi să încercăm să investigăm natura lor; mai mult, prima întrebare trebuie să vizeze genul de obiecte care pot fi cunoscute. Însă, soluţia la această problemă, examinarea exactă. a modului specific de a fi al intelectului uman, nu poate fi găsită pe un alt traseu decât pe acela prin care cuprindem întregul domeniu care îi aparţine; – atunci când urmărim drumul evoluţiei sale de la primele elemente până la cele mai înalte forme. Astfel, problema critică se explică printr-o profiler lă genetică. Doar devenirea să i ritului uman ne poate oferi o explicaţie satisfăcătoare asupra esenţei sale. Cu aceasta, psihologia este explicată ca fiind fundamentul criticii cunoaşterii; ea a jucat necontestat acest rol până la apariţia Crizicii *raţiunii pure* a lui Kant. Contraefectul acestei concepţii care vine pe filiera Leibniz, *Nouveaux Essais sur l'entendement*

humain a survenit mult mai târziu deoarece opera a fost publicată mai întâi în anul 1765 după manuscrisul care se afla în biblioteca din Hanovra; în plus, ea a rămas limitată doar la cercul filosofiei *germane* şi al istoriei germane a spiritului. Separarea strictă între metoda „transcendentală" şi cea „psihologică", între întrebarea asupra „începutului" şi „surselor" experienţei, aşa cum Kant a înţeles-o în mod sistematic, nu se opreşte doar la abordarea *istorică* a problemelor fundamentale ale secolului al XVIII-lea. Mai mult, aici, în permanenţă, limitele se confundă. „Deducţia transcendentală" nu va fi separată de „deducţia psihologică"; valabilitatea obiectivă a conceptelor principale cognitive va fi determinată prin originea acestora. Astfel, originea psihologică se transformă într-un criteriu logic; pe de altă parte însă, anumite norme logice se impun acum în problematica psihologiei, devenindu-i indicatori. Psihologia primeşte un caracter predominant reflexiv: ea nu se mulţumeşte cu înţelegerea imaginilor sau proceselor psihice, ci vrea să pătrundă sufletescul până în ultimele lui cauze şi elemente şi să le ofere cunoaşterii într-o distincţie pură. Totuşi, ea simte că aparţine ştiinţei generale a naturii, fiind înrudite îndeaproape. Idealul ei suprem este de a deveni prin excelenţă „arta disecării sufletului", la fel cum chimia este aceeaşi artă pentru anorganic, iar anatomia, pentru corpurile organice. „Atâţia gânditori făcând romanul sufletului – astfel spune Voltaire despre Locke – a venit un înţelept care i-a făcut istoria într-un mod modest. Locke a dezvoltat la om raţiunea, aşa cum un anatomist expert explică resorturile corpului omenesc."[70]

Problema fundamentală a *adevărului* cunoaşterii, a corespondenţei dintre concepte şi obiecte a fost soluţionată de marile sisteme raţionaliste ale secolului al XVII-lea prin faptul că, atât lumea conceptuală cât şi cea obiectuală, se explică prin acelaşi strat originar al fiinţei. Aici, ele se întâlnesc; şi din această întâlnire originară

70 Vollaire, *Letlres sur ies Anglais*, „Lettre XI[[“; *CEuvres,* Paris, Lequien, 1821, XXVI, 65.

derivă toate corespondenţele lor indirecte. Esenţa cunoaşterii umane poate fi „citită" doar pornind de la ideile ce se află în ea apriori. Aceste idei „înnăscute" constituie victoria care a pecetluit spiritul uman de la început şi care i-a asigurat acestuia o dată pentru totdeauna originea şi determinaţia sa. După Descartes, punctul de pornire al oricărei filosofii constă în faptul că noi luăm în considerare acele concepte primordiale din noi înşine (*notions primitives*) care, în acelaşi timp, constituie modele şi după care toate celelalte cunoştinţe ale noastre s-au format. Acestora le aparţin conceptele generale de fiinţă, număr şi durată, care au valoare pentru orice conţinut de gândire; în timp ce pentru lumea corporală, în special, apar concepte precum întinderea, forma şi mişcarea, pentru existenţa sufletească, apare conceptul de gândire.1 În aceste modele şi prototipuri originare este cuprinsă toată realitatea empirică, toată multiplicitatea corpurilor şi configuraţia multiplă a sufletescului. Astfel, ele *anticipează* această realitate, însă pot face acest lucru doar în măsura în care *trimit* la originea ei. Ideile înnăscute sunt semnele pe care demiurgul divin le-a imprimat operei sale: „les marques de l'ouvrier empreintes sur son ouvrage. „[71]Din acest punct, nu mai este nevoie să ne întrebăm asupra relaţiilor lor cu realitatea, asupra posibilităţii „aplicării" lor. Ele sunt aplicabile realităţii deoarece, originar, provenienţa lor este aceeaşi şi deoarece, între *structura* lor şi cea a lucrurilor nu există niciun contrast. Raţiunea, pe de o parte, ca sistem al ideilor clare şi distincte şi lumea, pe de altă parte, ca şi chintesenţă a existenţei create, nu se pot distanţa una faţă de cealaltă în niciun punct: deoarece ambele reprezintă doar expresii şi reprezentări diferite ale aceleiaşi esenţe, unitare în sine. Cu aceasta, „intelectul arhetipal" (*inte/lectus archetypus*) divin devine în imaginea lumii concepută de către Descartes legătura stabilă, lanţul de fier care păstrează unite gândirea şi fiinţa, adevărul şi

71 Vezi în special scrisoarea lui Descartes către contesa Elisabeth din 21 mai 1643 în *CEuvres,* ed. Adam-Tannery, 11l, 665.

realitatea. Această caracteristică a gândirii carteziene apare mult mai clar la succesorii săi. Depăşirea lui Descartes însemna negarea şi întreruperea completă a oricărei relaţii *nemijlocite* între realitate şi spiritul uman, între*substantia cogilans*[72] şi *substantia externa***”*.* Nu există nicio „uniune” între suflet şi corp, între reprezentările noastre şi realitate. Deoarece o astfel de uniune ar fi doar una ce este dată în fiinţa lui Dumnezeu şi produsă de acesta. Drumul nu merge niciodată direct de la un pol al fiinţei la celălalt, ci conduce în mod necesar prin centrul fiinţei şi acţiuiii divine. Doar prin acest mediu cunoaştem obiectele exterioare şi acţionăm asupra lor. Astfel, teoria carteziană a ideilor înnăscute, devine la Malebranche principiul conform căruia noi privim toate lucrurile în Dumnezeu. Nu există o *cunoaştere* autentică a lucrurilor în afară de cea prin care noi raportăm percepţiile noastre senzoriale la ideile raţiunii pure. Doar prin această raportare, reprezentările noastre dobândesc s*emnificaţie* obiectivă; doar prin ea, ele renunţă la a fi simple modificări ale propriului nostru eu, devenind expresiile unei existenţe şi ordini obiectuale. Calităţile senzoriale, senzaţiile de culoare şi sunet, gust şi miros nu conţin încă în sine nici măcar forma cea mai modestă de cunoaştere a fiinţei şi a lumii; ele, în modul în care le trăim nemijlocit, nu ne prezintă nimic altceva decât, din moment în moment, stările schimbătoare ale sufletului nostru. Doar ştiinţa poate să facă trecerea prin care să *identifice* în aceste stări ceva ce există şi este valabil în mod obiectiv, o existenţă a naturii şi o legitate de nestrămutat în această natură. Însă, ea nu va reuşi să facă această trecere dacă nu va explica contingentul prin necesar, fapticul prin raţional, temporalul prin eternitate. La cunoaşterea naturii, a lumii fizice, ajungem doar dacă vom considera „materia” în „întinderea” ei pură, în loc de a-i atribui o proprietate oarecare care poate fi receptată pe calea simţurilor. Însă, această reducţie trebuie să includă şi o alta, mai profundă. Deoarece, nu este suficient să luăm

72 Substanţa cugetătoare (/ar.) (n. tr.).

„întinderea" în sensul în care ne este dată prin intuiţia concretă, prin „imaginaţie". Pentru a o concepe în adevărul ei propriu strict, trebuie să ne eliberăm de fiecare imagine pe care aceasta din urmă ne-o oferă, trebuie să facem pasul de la „întinderea" pur imaginară la „întinderea inteligibilă" I. Doar prin intermediul ideii de întindere inteligibilă spiritul uman poate să cunoască natura, realitatea fizică. Însă, el concepe această idee doar dacă se raportează la Dumnezeu ca „loc propriu-zis al ideilor" şi o explică prin acesta. În acest sens, fiecare act de cunoaştere, fiecare act al raţiunii produce o unitate nemijlocită, o fuziune între Dumnezeu şi sufletul uman. Prin urmare, valabilitatea, valoarea şi certitudinea conceptelor fundamentale ale cunoaşterii noastre nu vor fi supuse întrebării, deoarece prin intermediul lor noi participăm la fiinţa divină. Această participare metafizică este cea pe care se bazează orice adevăr logic şi orice certitudine logică. Lumina care străbate drumul cunoaşterii noastre provine din interior şi nu din exterior: provine din regiunea ideilor şi a adevărurilor eterne, nu din cea a lucrurilor sensibile. Şi totuşi, această lumină „interioară" nu ne aparţine în totalitate, ci face trimitere la o altă origine şi mai înaltă a luminii: „este vorba despre o răbufnire a substanţei luminoase a maestrului nostru comun."[73][74]

Luând în considerare această construcţie metafizică ulterioară a raţionalismului cartezian, observăm cu mare claritate punctul în care contradicţia filosofiei Iluminismului trebuia să apară. În legătură cu problema *cunoaşterii.* ea găsea aceeaşi sarcină care i s-a impus în problema *naturii* şi pe care ea credea că a rezolvat-o cu succes. Natura şi cunoaşterea trebuie să fie tematizate pornind de la ele însele şi explicate din propriile lor condiţii. Astfel, ai ci şi acolo, incursiunea într-o „altă dimensiune a lumii" trebuie împiedicată. Între cunoaştere

---

73 În privinţa conceptului de „întindere inteligibilă" la Malebranche, vezi scrierea mes, *Das Erkenntnisproblem...,* III, I, 573 şi urm.

74 Malebranche, *Entretiens sur la Metaphysique,* V, secţ. 12.

şi realitate, între subiect şi obiect nu este permisă imixtiunea nici unei instanţe străine. Problema trebuie pusă şi soluţionată pornind doar de la experienţă; deoarece, fiecare pas tăcut în afara ei ar însemna o soluţie aparentă, o explicaţie a necunoscutului prin ceva la fel de necunoscut. În acest fel, acea *cale de mijloc,* în care apriorismul şi raţionalismul credeau că au găsit certitudinea supremă a cunoaşterii, va fi în mod definitiv respinsă. Marele proces de secularizare a gândirii, în care filosofia Iluminismului îşi vedea sarcina esenţială, se impune tot mai mult în acest punct, cu o intensitate specifică. Problema logi că şi cognitiv-teoretică a „relaţiei dintre cunoaştere şi obiectul ei" nu poate fi soluţionată prin apel la motive religioase şi metafizice; prin acestea, ea poate fi doar plasată în obscuritate. În renumita scrisoare către Markus Herz, care conţine prima formulare a problemelor sale critice, Kant a respins încă o dată orice încercare de soluţionare de acest fel. „Platon a pres upus o contemplare spiritual a a divinităţii drept origine a conceptelor pure ale intelectului şi ale principiilor, Malebranche, o contemplare mai îndelungă a acestei esenţe primordiale… În determinarea originii şi valabilităţii cunoştinţelor noastre, *Deus ex Machina* este cel mai lipsit de sens lucru pe care îl putem alege şi care, în afara cercului înşelător al întregului şir de consec nu te ale cunoaşterii noastre, arc dezavantajul că el se aplică fiecărui greier sau fiecărei născociri.111 În această parte *negativii* a tezei sale de bază, Kant apără încă convingerea comună a filosofiei Iluminismului. Şi aceasta a încercat să plaseze pârghia în vederea soluţionării problemei cunoaşterii într-o lume transcendentă. Însuşi Voltaire, în încercare a de a combate asemenea tendinţe, se bazează în special pe sistemul lui Malebranche. El vede în Malebran che unul dintre cei mai profunzi metafizicieni din toate timpurile2; însă, tocmai de aceea, el face trimiteri repetate la acesta pentru a dovedi inclusiv în cazul lui, neputinţa „spiritului metafizic desistem11 – 1. Atât pentru Voltaire cât şi pentru întreg enc iclopedismul francez, această

soluţie negativă închide în sine nemijlocit o *poziţie* determinată, de acum înainte inatacabilă.[75]

Atunci ce mediere între eu şi obiect, între subiect şi obiect ne mai rămâne dacă dorim să închidem drumul către transcendenţă? Ce fel de relaţie poate fi gândită între acestea, în afara celei de influenţare directă, pe care una o exercită asupra celeilalte? Dacă eu! şi obiectul aparţin diferitelor straturi ale fiinţei şi dacă totuşi ele doresc să intre în legătură, atunci acest fapt nu poate fi posibil decât în cazul în care fiinţa exterioară se transmite conştiinţei. fesă, singura formă empirică a unei astfel de transmiteri pe care noi o cunoaştem este forma *acţiunii* nemijlocite. Doar aceasta poate între crea o punte de legătură între reprezentare şi obiect. De aceea, teza că fiecare idee pe care o găsim apriori în noi se bazează pe o „impresie" anterioară şi numai pe baza acesteia poate fi explicată, va fi ridicată acum la rangul unui principiu care nu poate fi supus îndoielii. fasuşi scepticismul lui Hume, chiar dacă se orientează *cu predilecţie* împotriva valabilităţii universale a relaţiilor cauzale, nu a eşuat prin forma sa specială. Este posibil ca originalul pentru o idee determinată să nu fie întotdeauna evident în mod nemijlocit, se poate ca el să fie încă ascuns – astfel încât faptul că el există şi că noi trebuie să-l căutăm, este neîndoielnic: o astfel de îndoială nu ar însemna nimic altceva decât un libertinaj şi o slăbiciune a gândirii. I

De aici, deducem rezultatul sistematic-paradoxal surprinzător că, tocmai *empirismul* psihologic, pentru a-şi putea susţine teza, se vede constrâns să aşeze la începutul teoriei sale o axiomă psihologică. Principiul: *nihil est în inlelleclu quod non antea fuerit in sensu"* nu se comportă în niciun caz ca având pretenţia unui adevăr faptic, care este experimentat printr-o inducţie complexă şi multiplă. Acestuia nu îi va fi atribuită doar probabilitatea empirică, ci o certitudine de necombătut, respectiv, o modalitate a necesităţii. „Nu există nimic de demonstrat în metafizică – astfel se exprimă Diderot – şi nu ştim niciodată nimic nici

75|r 201 şi urm.

asupra facultăţilor noastre intelectuale, nici asupra originii şi progresului cunoştinţelor noastre, dacă vechiului principiu *nihil est în intelleclu* etc. nu i se acordă evidenţa unei prime axiome."[76] Acest enunţ este caracteristic: căci el arată că nici empirismul nu a renunţat să se refere la principii generale şi la evidenţa lor nemijlocită. Desigur, această evidenţă şi-a schimbat locul: ea nu mai înseamnă o relaţie între conceptele pure, ci o examinare a unui context faptic. În locul metafizicii sufletului trebuie să apară istoria sufletului, acea „metodă simplă istorică" pe care Locke a propus-o făcând referire la Descartes.[77] În toate demersurile interogative ale psihologiei şi epistemologiei, în prima jumătate a secolului al XVIII-lea, autoritatea lui Locke este incontestabilă. Locke va fi plasat de către Voltaire cu mult deasupra lui Platon – d'Alembert explică în *Introducerea* la *Enciclopedie* că Locke ar fi creatorul filosofiei ştiinţifice, la fel cum Newton a creat fizica ştiinţifică. Într-o scurtă incursiune în istoria problemei sufletului, Condillac îl leagă pe Locke de Aristotel; el arată că tot ceea ce se interpune între aceştia, nu ar însemna nimic pentru fondul real al problemei.[78] Psihologia engleză şi franceză a încercat să-l depăşească pe Locke doar într-o *singură* privinţă. Ea vrea să înlăture ultimele reminiscenţe de dualism rămase la baza teoriei lui; ea vrea să dizolve distincţia între experienţa „internă" şi „externă" şi să explice toată cunoaşterea umană printr-o singură sursă. Opoziţia între „senzaţie" şi „reflecţie" este doar una aparentă, care dispare în faţa unei analize minuţioase. Aşa cum evoluţia sistemelor empiriste, cum trecerea de la Locke la Berkeley, de la Berkeley la Hume se face în vederea nivelării aparentei diferenţe între senzaţie şi reflecţie, tot aşa este orientată spre acest *punct* şi critica

---

76 Hume, *Treatise ofHuman Nature,* P.111, secţ. 2.

Nimic nu este în intelect care să nu fi fost înainte în simţuri *(lat.)* (n. tr.).

77' Vezi Locke, *Eseu asupra intelectului omenesc,* vol. I, cap.1, secţ. 2.

78 „Locke vine imediat după Aristotel, căci nu trebuie să ţinem seama de ceilalţi filosofi care au scris despre acelaşi subiect." Citat după Condillac, „Rezumat raţionat din Tratatul despre senzaţii", în *Tratatul despre senzaţii,* trad. lulia Soare, Editura ştiinţifică, Bucureşti, 1962, p. 8.

filosofiei franceze a secolului al XVIII-lea. Tendinţa sa este de a îndepărta restul de independenţă pe care Locke l-a acordat reflecţiei. Reflecţia trebuie să fie cunoaşterea sufletului despre fiinţa sa proprie şi despre stările lui specifice: dar există de fapt o astfel de cunoaştere ca un dat real empiric? Ne cunoaştem „pe noi înşine" fără ca în această cunoaştere să intervină vreo senzaţie că e se bazează pe sfera fizicului, pe un element sau o stare *corpului* nostru? Survine în experienţă „un sentiment al propriului eu" pur, o conştiinţă de sine abstractă? Maupertuis, care a pus această întrebare, nu vrea să-i dea un răspuns dogmatic; el înclină însă. spre un răspuns negativ. Pe cât de mult ne adâncim în ideea existenţei pure şi pe cât de minuţios o analizăm, cu atât mai clar sesizăm imposibilitatea de a separa această idee de toate datele pe care ni le oferă simţurile. Se arată că, în special, *simţul tactil* joacă un rol decisiv în apariţia ei.[79] În aceeaşi formă radicală se prezintă această consecinţă la Condillac. Ea va conduce la o aspră critică a fundamentelor psihologiei şi teoriei cunoaşterii a lui Locke. Nu există nicio îndoială că Locke a tăcut un pas important înainte şi că a deschis pentru prima dată drumul cercetărilor empirice. Însă, el a rămas doar la jumătatea drumului; el a cedat tocmai în faţa celei mai dificile probleme. Deoarece acolo unde este vorba despre cele mai înalte funcţii ale sufletului, despre forţa comparaţiei, diferenţierii, analizei, voinţei, acolo Locke devine dintr-odată infidel metodei sale genetice. El se mulţumeşte doar cu enumerarea acestor forţe şi cu catalogarea lor drept forţe fundamentale ale sufletului, în loc să le urmeze până la originea lor. Astfel, chiar în acest punct important şi decisiv, firul cercetării se întrerupe. Locke a combătut eficient *ideile* înnăscute; însă, a avut prejudecata *operaţiilor* înnăscute ale sufletului. El nu a remarcat că atât văzul şi auzul, cât şi atenţia, înţelegerea etc. nu sunt ultimele calităţi fundamentale ireductibile, ci construcţii ulterioare pe care noi le *obţinem* doar prin

79 Vezi Maupertuis, *Examen philosophique de la preuve de l 'existence de Dieu rmployee dans lEssai de Cosmologie,* 1756, § XIX şi urm.

experienţă şi teoretizare. I Totuşi, şirul progresiv trebuie urmărit în continuare. Metodei construcţiei continue a vieţii sufleteşti nu trebuie să-i fie pusă nicio supralimită. Această metodă nu trebuie să se oprească în faţa presupuselor energii spirituale „supreme”, ci trebuie să înceapă decisiv şi în deplină forţă, cu acestea. Nici în acestea ea nu găseşte nimic care să nu fi fost conţinut înainte în elementele primordiale sensibile. Actele sufleteşti, operaţiile spirituale nu ne oferă nimic nou în mod autentic şi nimic misterios în această noutate: ele sunt doar senzaţii transformate. Devenirea acestor acte, procesul de transformare a elementelor primordiale sensibile ale vieţii sufleteşti trebuie urmărit etapă cu etapă. Astfel, se arată că fazele singulare ale vieţii nu sunt nicăieri separate tranşant, ci că ele se intersectează treptal, aproape insesizabil. Dacă vom cuprinde întregul acestor metamorfoze sufleteşti, atunci vom găsi în el, în unul şi acelaşi şir succesiv, atât actele gândirii şi ale voinţei, cât şi pe cele ale senzaţiei şi ale percepţiei. Condillac nu este senzualist în sensul că vrea să conceapă eul, asemeni lui Hume, drept „ansamblu de percepţii”. El constată simpla natură a sufletului şi accentuează că numai în ea ar putea fi căutat subiectul propriu al conştiinţei. Unitatea persoanei presupune în mod necesar unitatea esenţei senzitive; ea presupune că există o substanţă simplă a sufletului care, conform impresiilor diferite produse asupra corpului, va fi de mai multe ori modificată.[80] În sensul cel mai strict, simţurile nu constituie fundamentul, ci doar cauza ocazională a tuturor cunoştinţelor noastre. Deoarece, nu ele sunt cele care simt, ci sufletul simte cu ocazia transformărilor care au loc în organele corpului. Noi trebuie să examinăm cu atenţie primele senzaţiipe care le conştientizăm, trebuie să descoperim fundamentul primelor operaţii sufleteşti, să

---

80 „Locke nu şi-a dat seama în ce măsură ne e indispensabil să învăţăm cum sa pipăim, cum să vedem, să au zi m etc... , că toate facultăţile sufletului i-au părut însuşiri înnăscute şi că n-a bănuit că ar putea să aibă originea în senzaţia însăţi." Citat după Condillac, op. *cit.,* pp. 8-9.

observăm cum se constituie ele şi să le urmărim până la limitele lor externe. Pe scurt: aşa cum a spus Bacon, trebuie să recreăm întregul intelect uman, pentru a-l înţelege în structura sa.i

În vederea acestei încercări de „recreare”, Condillac nu s-a limitat desigur doar la experimentul empiric. *Tratatul despre senzaţii* nu prezintă o succesiune simplă de experimente; mai mult, lucrarea urmăreşte un plan riguros sistematic, pornind de la o *premisă* sistematică, pe care o constată şi pe care vrea să o demonstreze pas cu pas. Renumita imagine a statuii, care, prin impresii produse asupra ei, se trezeşte la viaţă şi este condusăspre forme tot mai complexe şi mai diferenţiate de viaţă, arată în mod evident că „istoria naturală a sufletului”, pe care vrea să o ofere Condillac, nu este lipsită de motive speculative şi constructive. Nici Condillac nu se mulţumeşte să ne prezinte devenirea sufletului şi multiplicitatea configuraţiilor sale; mai mult, el doreşte să evidenţieze *tendinţa* acestei deveniri şi să o pătrundă până în cele mai mici detalii ale sale. Astfel, găsim la el un nou început eficient: el ştie că ultimele forţe ale devenirii nu se arată atâta vreme cât rămânem în domeniul conceptelor şi reprezentărilor, al cunoaşterii noastre teoretice. Se impune aici întoarcerea la o altă *dimensiune* a sufletescului. Nu speculaţia, nu simpla abordare este cea pe care se bazează activitatea sufletului şi care include în ea originea vie a tuturor energiilor sale diferite. Deoarece mişcarea nu poate fi explicată prin repaus, dinamismul vieţii sufleteşti nu poate fi întemeiat prin imobilitate. Pentru a înţelege forţa latentă ce se află în spatele tuturor metamorfozelor sufletului, care nu se află niciodată în repaus, ci se transformă mereu în structuri şi operaţii noi, trebuie să presupunem în ea un principiu originar-mobil. Acest principiu nu poate fi găsit în reprezentare şi gândire, ci doar în dorinţă şi aspiraţie. Astfel, instinctul „premerge” oricărei cunoaşteri şi constituie premisa indispensabilă a acesteia. În analiza fenomenelor voinţei, I, ocke accentuase că ceea ce îl conduce pe om spre un anumit

comportament determinat de voinţă şi că ceea ce, în cazurile particulare, reprezintă cauza concretă a deciziilor lui, nu ar fi în niciun caz simpla *reprezentare* a unui bun pe care l-ar dobândi în viitor, pentru care acţiunea ar trebui să servească drept mijloc. Această reprezentare şi reflecţia pur teoretică asupra singurelor scopuri posibile ale actului de voinţă, privite sub aspectul a ceea ce este mai bun sau a ceea ce este mai rău, nu conţin în sine nicio forţă mobilă. Această forţă nu se manifestă anticipativ, prin posibilitatea şi prefigurarea teoretică a unui Bine viitor; mai mult, ea acţionează din perspectiva trecutului, pe baza insatisfacţiei şi indispoziţiei pe care sufletul, în an-ite stări în care s-a văzut transpus le-a simţit şi care l-au condus la evadarea din acestea. Această indispoziţie (*uneasiness*) şi această nelinişte vor fi văzute de Locke drept motorul propriu-zis şi impulsul decisiv pentru toată voinţa noastră.[81] Condillac se sprijină pe aceste explicaţii: însă, el vrea să le urmărească şi în afara sferei fenomenelor de voinţă şi să le extindă asupra *ansamblului* vieţii sufleteşti. „Neliniştea” *(inquiétude)* nu este pentru el doar punctul de pornire al dorinţelor, voinţei şi comportamentului nostru, ci şi pentru toate senzaţiile şi percepţiile, pentru gândirea şi judecata noastră, pentru cele mai înalte acte „de reflecţie” la care se ridică sufletul nostru.2 Cu aceasta, ordinea obişnuită a ideilor, care a fost constatată şi sancţionată în special prin psihologia carteziană, se răstoarnă. Nu voinţa se va întemeia pe reprezentare, ci reprezentarea pe voinţă. Pentru prima dată, ne întâlnim aici cu acea cotitură „voluntaristă” care va fi urmată în continuare, în metafizică, până la Schopenhauer, în teoria cunoaşterii, până la teoriile pragmatismului modern. Conform lui Condillac, în ordonarea pur *teoretică* a fenomenelor constă prima activitate a sufletului, în *înţelegerea* cea mai simplă a ceea ce simţurile îi oferă, în actul percepţiei. Acestuia i se alătură imediat *actul de observaţie,* cel care aspiră la extragerea trăirilor senzoriale particulare din totalitatea fenomenelor sufleteşti. Însă, această extragere, care va

81 Condillac, *Tratatul despre senzaţii, ed. cit.,* p. 7.

deveni parte componentă a percepţiilor, nu ar fi posibilă dacă vreun anumit fundament al distincţiei uncia nu ar depinde de celelalte; ca atare, acest fundament nu mai aparţine sferei piir-teoretice, ci celei practice. Prin atenţie, surprindem doar ceea ce eul „primeşte” într-un anumit simţ, nemijlocit, acest fapt însemnând, ceea ce corespunde înclinaţiilor şi nevoilor sale. Şi astfel, nevoia şi înclinaţia sunt cele care determină orientarea *amintirii* noastre: *memoria* nu se explică prin asociaţii mecanice de reprezentări, ci va fi determinată şi condusă de *viaţa instinctuală.* Nevoia este cea care aduce la lumină o oarecare reprezentare uitată şi o ajută să se reactualizeze: „ideile renasc prin însăşi acţiunea nevoilor care le-au produs”. În memoria noastră, ideile constituie un vârtej care creşte în aceeaşi măsură cu naşterea şi diferenţierea instinctelor noastre. Fiecare dintre ele poate fi văzută drept punct central al unei anumite mişcări care începe de aici şi se continuă până la periferia fenomenului sufletesc, până la reprezentările clare şi conştiente. „Dacă nevoile sunt mai mici sau mai mari, atunci un vârtej va deţine primatul asupra celuilalt. Toate se revarsă într-acolo într-o multiplicitate uimitoare; se intersectează, se distrug sau se nasc din nou în măsura în care sentimentele, cărora le datorează toată forţa lor, se atenuează, devin obscure sau renasc. Fiecare vârtej, care include tot mai multe nevoi în tumultul său, poate să le înghită în momentul imediat următor; toate se amestecă atâta vreme cât nevoile încetează. Acum mai există încă un haos; ideile apar şi dispar fără ca aceasta să se producă respectându-se o anumită ordine. Ele constituie doar imagini mobile, rare şi imperfecte. Sarcina nevoilor este să le împrumute un contur stabil şi de a le aşeza într-o lumină reală.”[82] Astfel, după Condillac, ordinea *logică* a ideilor noastre nu este una primară, ci una dedusă. Ea este doar un reflex şi un

---

82 Pentru mai multe detalii asupra acestui raport, vezi Ci Lanson, „L’intluence de la Philosophie Cartesiennc sur la litterature franşaise"; vezi mai sus, p. 42.
Pentru distincţia între „perceptio" şi „percepturitio" la Leibniz, vezi în special *Corespondenţa cu Christian Woljf,* ed. Gerhardt, Halle, 1860, p. 56.

joc opus al ordinii *biologice.* Ceea ce ne apare ca fiind important şi „esenţial” nu depinde atât de esenţa lucrurilor, cât de orientarea „intereselor” noastre: şi de aceasta va fi determinată de ceea ce pretindem pentru noi înşine şi autoconservarea a ceea ce este necesar pentru noi.

Acestea fiind spuse, ne aflăm în acelaşi timp în faţa unei probleme semnificative şi importante pentru *caracteristica generală* a filosofiei Luminilor. tra urmare a intimidării produse de accepţiunea prea riguroasă a conceptului de „iluminism”, se obişnuieşte să se reproşeze psihologici secolului al XVIII-lea că ar fi fost în întregime de orientare „intelectualistă”, că, în esenţă, analizele ei sunt limitate la viaţa reprezentărilor şi la cunoaşterea teoretică, forţa vieţii instinctuale fiind înţeleasă greşit şi neglijată. Însă, această concepţie nu a rezistat examinării istorice imparţiale. Aproape toate sistemele psihologice ale secolii lui al XVIII-lea au dezbătut sau cel puţin au cunoscut foarte clar *problema* care se pune aici. Deja în secolul al XVII-lea, cercetarea afectelor şi a pasiunilor se afla din nou în centrul intereselor psihologice şi filosofice generale. I, ucrarea asupra pasiunilor sufletului a lui Descartes şi prezentarea spinozistă a teoriei afectelor, în cea de-a treia carte a *Eticii,* nu sunt simple anexe ale operelor; ele constituie părţi integrante ale sistemului. Însă, în general, aici predomină reprezentarea conform căreia „esenţa” pură a sufletului, sub acest aspect, nu poate fi concepută şi determinată. Această esenţă constă în „gândire” şi doar aici îşi găseşte expresia sa pur autentică. În această ordine de idei, nu afectul surd şi confuz desemnează natura sufletului, ci reprezentarea şi ideea clară şi distinctă. Instinctele şi dorinţele, pasiunile simţurilor îi aparţin acestuia doar mediat. Ele nu sunt proprietăţi şi tendinţe de bază originare ale sale, ci, mai mult, reprezintă perturbări, care vin din partea corpului şi pe care sufletul le trăieşte în comuniunea cu acesta. Psihologia şi etica secolului al XVII-lea se fundamentează în esenţă pe această concepţie a afectelor ca fenomene

inhibatoare şi perturbatoare, ca *perturbationes animi.* Valoare etică are doar acţiunea care a dominat aceste perturbări, prin care a avut loc victoria părţilor active ale sufletului asupra celor pasive, victoria „raţiunii” asupra pasiunilor. Această atitudine stoică determină nu doar filosofia secolului al XVII-lea, ci pătrunde şi în viaţa spirituală generală. Acesta este punctul în care concepţia lui Descartes se intersectează cu cea a lui Corneille. i Prin dominaţia voinţei raţiunii asupra tuturor impulsurilor senzoriale, asupra instinctelor şi pasiunilor, se anunţă libertatea omului, constituind factorul esenţial al acesteia. Secolul al XVfII-lea înlătură această caracteristică negativă a afectelor precum şi această *evaluare* negativă la adresa lor. El nu vede în acestea o piedică, ci încearcă să demonstreze că ele constituie un *impuls* originar şi indispensabil pentru orice fenomen sufletesc. Deja în Germania, aceste idei fundamentale ale filosofiei leibniziene trebuiau să devină eficiente în această direcţie. Deoarece, în determinarea conceptuală a monadei, Leibniz nu a încercat, în niciun caz, să-i reducă esenţa la simpla „reprezentare11, la cunoaşterea teoretică. Monada nu se limitează la actul reprezentării, ci ea leagă în sine reprezentarea şi *aspiraţia.* Conceptului de reprezentare i se alătură, în egală măsură îndreptăţit, conceptul de *tendinţă,* celui de *perceptio,* cel de *percepturilio2.* Psihologia germană se sprijină în general pe această premisă fundamentală. Prin aceasta, ea va fi capabilă să cucerească pentru fenomenele voinţei şi fenomenele pure senzitive o poziţie independentă în sistemul psihologiei. Pe de altă parte însă, şi în Anglia şi în Franţa începe 1

aceeaşi evoluţie, dintr-o altă perspectivă. Scepticismul cognitiv-critic a lui I lume conduce şi în domeniul psihologiei la o răsturnare a tuturor etaloanelor valabile până atunci. El face superiorul să devină inferior: el arată că raţiunea, considerată forţa supremă a omului, în ansamblul vieţii sufleteşti, joacă în permanenţă un rol dependent. Ea se impune atât de puţin asupra forţelor sufleteşti „inferioare”, încât fără ajutorul sensibilităţii şi al

imaginaţiei nu poate să înainteze nici măcar un singur pas. Orice cunoaştere raţională se explică pornind de la efect, către cauză. Însă, această explicaţie este neîntemeiată şi nu poate fi justificată printr-un demers logic. Pentru ea, există doar o justificare mediată care constă în faptul că noi descoperim originea ei psihologică; că noi urmăm credinţa în valabilitatea principiului cauzalităţii până la originile lui. Însă, ni se arată că această „credinţă” nu este întemeiată în anumite principii ale raţiunii universal-valabile şi necesare, ci că ea provine dintr-un simplu „instinct”, dintr-un impuls originar al naturii umane. Acest instinct este în sine orb. Dar tocmai în acest fapt de a fi orb constă puterea lui esenţială, prin care el stăpâneşte ansamblul reprezentărilor noastre. Hume utilizează acest rezultat pur teoretic pentru a dezvolta în continuare procesul de nivelare şi de a-l extinde în mod sistematic asupra tuturor domeniilor spirituale. Straturile superioare ale vieţii spirituale vor fi înlăturate de către el după un plan metodic. În lucrarea sa, *Geschichte der natürlichen Religion,* el încearcă să arate cum fiecare pretenţie a religiei de a face accesibilă oamenilor
0 „altă dimensiune a lumii” se dovedeşte a fi iluzoric şi nefondată. Posibilitatea de dezvoltare proprie şi autentică a religiei, a reprezentării şi adorării divine, se află altundeva. Nu trebuie să o căutăm într-o *idee* înnăscută, nici într-o certitudine originară intuitivă, nici pe drumul gândirii şi al raţionamentului prin dovezi teoretice. Ne rămâne să căutăm rădăcina cea mai profundă a religiosului doar în viaţa instinctuală. Afectul fricii este începutul oricărei religii şi din acesta se nasc şi se explică toate configuraţiile ei multiple. În toate acestea se anunţă o nouă manieră de abordare, care nici în interiorul culturii franceze a secolului al XVIII-lea nu poate fi împiedicată. Se acţionează asemănător unei răsturnări violente, unui act revoluţionar atunci când Vauvenargues, în lucrarea sa, *Introduction à la connaissance humain* (1746), spune că fiinţa cea mai profundă a oamenilor nu constă în raţiune, ci în pasiuni.

1) e aceea, cerinţa de natură stoică, a unei înfrângeri a pasiunilor prin raţiune, este şi rămâne un simplu vis. Raţiunea nu este forţa conducătoare în oameni.

I ia poate fi comparată doar cu un arătător, care indică orele pe cadranul unui ceas. Mecanismul prin care funcţionează acest arătător este mult mai profund.

Mecanismul cunoaşterii şi reprezentantul ei ultim constă în acel impuls primar, originar care ne conduce tot mai departe spre un domeniu iraţional. Chiar şi cei mai clari şi prudenţi gânditori ai Iluminismului francez, chiar şi apărătorii şi purtătorii de cuvânt ai culturii pure a intelectului, sunt de acord în privinţa acestei teze. În *Trăite de Metaphysique,* Voltaire spune că, fără pasiuni, fără aspiraţiile către glorie, fără orgoliu şi vanitate, omenirea nu poate progresa şi nu s-ar putea concepe o desăvârşire a gustului sau o evoluţie a artelor şi aş fiinţei: „Cu ajutorul acestui resort, Dumnezeu, numit de Platon eternul geometru şi pe care eu îl numesc aici eternul creator (de maşini), a animat şi a înfrumuseţat natura: pasiun i le sunt rotiţe ce fac să meargă toate aceste maşini."[83] De altfel, şi lucrarea lui Helvdtius, *Despre spirit*, este în consonanţă cu acest ton, iar prima lucrare filosofică independentă a lui Diderot, *Pensées philosophiques*, începe tot cu aceste idei. Este inutil să ne răzvrătim împotriva pasiunilor şi ar fi culmea nebuniei să încercăm să le nimicim; deoarece, prin acest demers, şi impunătoarei arhitecturi a raţiunii i s-ar răpi fundamentul. Tot ceea ce este minunat în poezie, în pictură, în muzică, tot ce este sublim în artă şi în moralitate, provine din pasiune. Astfel, afectele nu trebuie reduse, ci accentuate, pentru că adevărata forţă a sufletului nu se naşte din nimicirea lor, ci din armonia lor reciprocă.[84] Astfel, în întreaga orientare psihologică, apare treptat o transformare şi o reconsiderare a valorilor psihologice; o reorganizare care se anunţă *înainte* de lucrările

83 Voltaire, *Trăite de Metaphysique* (1734), cap. VIII; <Euvres (Lequien), XXXI, 61.

84 Diderot, *Pensees philosophiques* (I 746), secţ. 1 şi urm.

fundamentale ale lui Rousseau şi care se desăvârşeşte independent de acestea. Vom vedea că această reorganizare nu este semnificativă doar pentru sistemul cunoaşt erii teoretice, ci că ea are influenţă şi reconsideră problemele şi în etică, în filosofia religiei şi în estetica epocii Luminilor.

2

Dacă aruncăm o privi re asupra problemelor pe care teoria cunoaşterii şi psihologia secolului al XVIII-lea le-a abordat, se arată că, în pofida multiplicităţii şi diversităţii lor, ele se grupează în jurul unui centru comun. Observăm că cercetarea detaliată se vede pe sine în toată bogăţia sa şi în dispersia ei permanentă condusă spre o problemă generală teoretică fundamentală, unde firele experimentelor se unesc.[85] Este vorba despre acea problemă pe care a tematizat-o pentru prima dată *Optica* lui Molyieaux şi care a trezit cel mai mare interes filosofic. Sunt suficiente experimentele pe care noi le-am făcut în domeniul senzorial pentru construirea unui domeniu cu un alt conţinut calitativ şi cu o altă structură specifică? Există o legătură internă care ne permite să trecem nemijlocit de la un domeniu la altul, de exemplu, de la lumea simţului tactil la cea a simţului vizual? Va avea un nevăzător, care pe baza simţului tactil a dobândit o cunoaştere exactă asupra anumitor forme corporale şi care ştie să distingă între acestea, acelaşi talent al diferenţierii chiar şi atunci când printr-o operaţie fericită îşi va dobândi facultatea vederii şi doar pe baza unor date pur optice, fără ajutorul simţului tactil, va reuşi să facă aprecieri asupra acestor forme? Va reuşi el cu ajutorul văzului să distingă între un cub şi o sferă sau va avea nevoie de o mediere dificfia pentru a reuşi să relaţioneze impresia tactilă cu forma ei certă? Toate aceste întrebări nu au avut imediat o soluţie unitară. Însă, ele au avut o influenţă foarte mare şi în afara cercului ştiinţei de special tate. Jurnalul filosofic al lui

85 Problema cercetării detaliate nu poate fi expusă amănunţit aici; mă mulţumesc să fac trimitere la prezentarea exhaustivă din volumul al doilea al lucrării mele, *Das Erkenntnisproblem...*

Berkeley arată cât de mult l-au preocupat aceste probleme şi cum acestea au constituit germenele din care s-a dezvoltat întreaga sa teorie a percepţiei. New *Theory of Vision,* care constituie prologul filosofiei lui Berkeley şi care conţine implicit toate rezultatele la care aceasta a ajuns, reprezintă încercarea unui demers evol utiv complet, sistematic asupra problemei puse de Molyneaux. Multe secole după aceea, această problemă şi-a dovedit intensitatea şi eficienţa şi în cadrul filosofiei franceze. În lucrarea sa, *Elements de la philosophie de Newton* (1738), Voltaire îi dedică acesteia o dezbatere profundă. [86]Diderot aşază problema în centrul primei sale lucrări psihologico-cognitivo-teoretică, *Lettre sur les meugles (1749).* În ceea ce-l priveşte pe Condillac, acesta se află sub mirajul acestei probleme deoarece, explică el imediat, în aceasta trebuie să căutăm originea şi soluţia pentru întreaga psihologie modernă: deoarece, doar prin ea vom deveni atenţi la rolul decisiv care-i revine. *judecăţii* deja în cel mai simplu act perceptiv şi mai departe, în configuraţia lumii perceptive.2 Cu aceasta, semnificaţia decisivă sistematică a problemei lui Molyneaux este clară: pornind de la exemplul singular pe care ea îl oferă, se ridică şi fixează întrebarea generală dacă „simţul", pur ca atare, este capabil să configureze lumea obiectuală pentru conştiinţa noastră sau dacă, pentru aceasta, el are nevoie şi de ajutorul altor forţe sufleteşti, şi în ce manieră ar putea fi acestea determinate.

În lucrarea sa, *New Theory of Vison,* şi în scrierea cu privire la principiile cunoaşterii umane, Berkeley a pornit de la paradoxul următor: singura materie ce ne este dată pentru construirea lumii noastre intuitive, este simpla senzaţie; pe de altă parte însă, senzaţia însăşi nu conţine nici cel mai mic indiciu asupra acelor „forme" în care ni se prezintă realitatea intuitivă. Credem că vedem în faţa noastră această realitate ca o structură stabilă, în interiorul căreia fiecare element singular are propriul său

86 *Elements de la philosophie de Newton*, cap. VII; <*Euwes.* XXX, 138 şi urm.

loc, şi unde raportul cu celelalte elemente este exact determinat. Tocmai această determinare fixează caracterul fundamental al oricărei realităţi. Fără ca percepţiile singulare să se ordoneze într-o manieră colaterală sau succesivă, fără ca una să fie fixată faţă de alta din punct de vedere spaţial şi temporal, nu există pentru noi nicio lume obiectuală, nicio „natură a lucrurilor". La această „natură a lucrurilor", nici cel mai înverşunat idealist nu poate să renunţe. Şi el trebuie să accepte o ordine permanentă a fenomenelor, atâta vreme cât fenomenul, pentru el, nu trebuie să fie neapărat doar o aparenţă. i Astfel, ia fiinţă întrebarea cardinală a oricărei teorii a cunoaşterii, anume, ce înseamnă această ordine şi, întrebarea cardinală a oricărei psihologii genetice, cum se naşte ea. Însă, aici se pare că experienţa, de la care noi aşteptăm cunoaşterea sigură, nu mai funcţionează. Deoarece, ea ne arată întotdeauna doar lumea *devenită* şi nu pe cea în *devenire.* Ea structurează în faţa noastră permanent obiectele, în special, în ordinea lor spaţială, fără să ne înveţe cum *au ajuns* la această structură. Prima privire pe care o aruncăm asupra lucrurilor ne permite să descoperim la acestea nu doar anumite calităţi senzoriale, ci şi anumite raporturi spaţiale: atribuim fiecărui obiect o anumită mărime, o anumită poziţie, o anumită distanţă faţă de altele. Dacă urmărim *cauzele* acestor constatări, observăm că nu le găsim în datele pe care simţul văzului ni le livrează. Aceste date sunt clasificate în funcţie de calitate şi intensitate, însă nu conţin niciun indiciu ce ar putea conduce nemijlocit la conceptul de mărime, la cel de cantitate pură. Raza de lumină care conduce de la un obiect la ochii mei, nu mă poate învăţa nimic direct nici despre forma sa spaţială, nici despre distanţa lui. Ochiul dispune doar de impresia asupra retinei. Însă, natura acestei impresii nu poate fi dedusă din cunoaşterea cauzei care a produs-o, din distanţa mai mică sau mai mare a obiectului. Concluzia pe care noi trebuie să o tragem din toate acestea este că ceea ce noi numim distanţă, poziţie, mărime a obiectelor, este ceva incert. Cu aceasta, teza lui

Berkeley pare că este demonstrată *ad absurdum*[8788]; pare că egalitatea dintre *esse* şi *percip*r a fost anulată. Acum, în mijlocul domeniului fenomenal, care ni se arată nemijlocit şi pe care nu putem să-l refuzăm în niciun fel, descoperim *ceva* ce se află în afara tuturor limitelor percepţiei. *Distanţa* dintre obiectele singulare apare, în funcţie de esenţa sa, ca fiind imperceptibilă. Pe de altă parte, ea este un element indispensabil, la care noi, în structura imaginii noastre despre lume, nu putem renunţa. „Forma" spaţială a percepţiilor s-a amestecat cu „materia" lor sensibilă şi nu este dată singură în aceasta şi nici nu se explică analitic prin ea. Ea constituie pentru aceasta ceva necunoscut, în care lumea datelor nemijlocite a simţurilor, accesibilă nouă, nu poate fi exclusă fără ca ea să se prăbuşească şi să cadă victimă haosului. „Distance is in its own nature imperceptibile and yet it is perceived by sight". fu aceste cuvinte ale lui Berkeley, din *New Theory of Vision* se afirmă la modul cel mai pregnant dilema în care se aflau la începuturile lor psihologia senzualistă şi teoria cunoaşterii.

Berkeley depăşeşte această dilemă, oferind conceptului fundamental de percepţie o semnificaţie mai extinsă, incluzând în conţinutul ei nu doar simpla senzaţie, ci şi acţiunea de *reprezentare.* Fiecare impresie senzorială are o astfel de forţă de reprezentare, o forţă a indicării nemijlocite. Ea nu se prezintă în faţa conştiinţei cu conţinutul său determinat, ci îl actualizează împreună cu restul conţinuturilor cu care se află într-un context empiric stabil. Acest schimb dintre impresiile simţurilor, această regularitate cu care ele se prezin-Ifi în faţa conştiinţei, este cauza ultimă a reprezentării spaţiului. Această reprezentare nu este dată într-o percepţie *singulară.* Ea nu aparţine nici simţului văzului, nici celui tactil, doar pentru sine. Ea nu este o existenţă calitativă care ar fi fost dată originar tot aşa ca şi culoarea sau sunetul, ci rezultă din raportul diferitelor date ale simţurilor. În măsura în care,

---

87[1] Vezi Berkeley, *Principles of Human Know/edge,* secţ. 34; *Dialogues between Hy/as and Phi/onous,* [II.

88 La/către/pentru absurd *(lat.)* (n. tr.).

de-a lungul experienţei, impresiile văzului şi cele tactile se vor înlănţui, conştiinţa ajunge la rapacitatea de a trece de la una la celelalte după reguli determinate: în această trecere trebuie să căutăm originea reprezentării spaţiului. Desigur că ea trebuie înţeleasă ca o trecere pur *empirică*, şi nu ca una raţională. Nu este o relaţie de tipul logic-matematic, nu este un „raţionament" care ne conduce de la anumite percepţii ale văzului la cele ale simţului tactil sau invers. (ibişnuinţa şi exerciţiul fac singure legătura şi prin acestea ea va progresa. De aceea, ideea de spaţiu, în sensul cel mai strict, nu este un *element* al conştiinţei sensibile, ci expresia unui *proces* care se derulează în aceasta. Doar rapiditatea şi regularitatea cu care se derulează acest proces conduc la faptul că noi, prin simpla observaţie, omitem componentele sale centrale şi intermediare, că de la începutul său îi anticipăm deja finalitatea. Doar analiza psihologică şi cognitiv-critică minuţioasă ne ajută să reconstituim aceste intermedieri şi să le cunoaştem în indispensabilitatea lor. Ea ne permite să cunoaştem că între conţinuturile diferitelor domenii ale simţurilor există acelaşi raport asemănător celui între *semnele* lingvistice şi semnificaţia lor. Aşa cum sunetul lingvistic nu este asemănător conţinutului care îl generează şi aşa cum nu este relaţionat în mod necesar de acesta, cum însă îndeplineşte funcţia de a face trimitere spre acest conţinut şi de a-l chema în faţa conştiinţei, tot aşa trebuie văzută relaţia care există între impresiile generic-separate şi cele complet disparate din punct de vedere calitativ. Ceea ce diferenţiază semnele limbajului simţurilor de cele ale sunetelor, este doar universalitatea şi regularitatea ordonării. „Învăţăm să vedem – explică Voltaire referindu-se la ideile lui Berkeley – tot aşa cum învăţăm să scriem şi să citim. Judecăţile rapide şi aproximativ concordante pe care noi, la o anumită vârstă, le facem asupra distanţelor, mărimilor, poziţiei obiectelor, ne fac să credem că trebuie să deschidem doar ochii pentru a vedea lucrurile în maniera în care procedăm de obicei. Însă, aceasta este o iluzie. Dacă toţi oamenii ar

vorbi aceeaşi limbă, atunci am fi dispuşi să credem că există o legătură necesară între cuvinte şi idei. În ceea ce priveşte experienţa sensibilă, în acest caz, noi ne aflăm faţă în faţă cu ea: noi toţi vorbim aceeaşi limbă. Natura spune tuturor: dacă vedeţi o anumită culoare, atunci puterea voastră de imaginaţie a corpurilor, cărora pare că le aparţine această culoare, vi se va prezenta într-o anumită manieră; judecata pripită şi întâmplătoare pe care voi o faceţi asupra lor şi datorită căreia puteţi estima distanţa, poziţia şi mărimea obiectelor, va deveni pentru tot comportamentul vostru utilă şi de neînlăturat". 1

Teoria percepţiei vizuale a lui Berkeley este recunoscută şi preluată de aproape toţi psihologii renumiţi ai secolului al XVIII-lea, în trăsăturile ei fundamentale. Ea va fi modificată în detaliu de către Condillac şi Diderot[8990], ambii făcând trimitere la faptul că, deja, impresiile simţului vizual includ în sine o anumită „spaţialitate". Ei atribuie simţului tactil doar rolul de a clarifica şi fixa experienţele pe care noi le facem cu ajutorul simţului vizual. El nu este responsabil pentru constituirea primară a reprezentării spaţiului, ci doar pentru configurarea acesteia. Însă, teza empiristă ca atare nu poate fi atinsă prin aceste modificări. Fiecare „apriorism" al spaţiului va fi puternic respins, cu aceasta, întrebarea asupra universalităţii şi necesităţii sale fiind pusă într-o altă lumină. Dacă examinarea raporturilor structurale spaţiale se datorează exclusiv experienţei, atunci nu poate fi respinsă ideea conform căreia o transformare a experienţei, de exemplu, o schimbare a structurilor noastre psihofizice, trebuie să conţină în nucleul său şi „esenţa" spaţiului. De acum înainte, această idee nu va putea fi înlăturată. Ce înseamnă acea constanţă şi acea „obiectivitate" pe care noi obişnuim să o atribuim formelor intuiţiei noastre şi formelor intelectului nostru? Exprimă

---

89 Voltaire, *Elements de la Phi/osophie de Newton,* cap. VII *(CEuvres,* XXX, 147).

90 Vezi Diderot, *Lettre sur Ies aveug/es* şi Condillac, *Traite des sensations,* I, cap. 7, cap. 11 şi urm.

ele ceva în legătură cu natura lucrurilor sau se limitează şi se raportează la ceea ce noi înţelegem ca nefiind natura noastră proprie? Putem susţine împreună cu Bacon că judecăţile pe care noi ne bazăm aici sunt valabile *ex analogia uni*verşi[9192]? Sau, mai mult, ele sunt valabile exclusiv ca ex *analogia hominis*lu această întrebare, problema originii reprezentării spaţiului se extinde cu mult în afara limitelor ei incipiente. Acum ştim care a fost circumstanţa care a făcut careflecţia psihologică i cognitiv-teoretică a secolului al XVIII-lea să se întoarcă mereu la această problemă. Deoarece, pornind de la ea, se pare, trebuia să se decidă soarta *conceptului de adevăr.* Dacă spaţiul, care constituie un clement fundamental al tuturor intuiţiilor umane, se constituie doar din confluenţa şi reciprocitatea diferitelor impresii senzoriale, atunci el nu poate pretinde pentru sine nicio altă necesitate şi nicio demnitate logică, decât cea pe care i-o oferă elementele sale originare. Drept urmare, *subiectivitatea* calităţilor simţurilor, cunoscută şi recunoscută universal prin ştiinţa modernă, îl atrage în cercul ei. Demersul evolutiv, însă, nu se poate opri în acest punct: ceea ce este valabil I în cazul spaţiului, este valabil, exact în acelaşi sens şi cu aceleaşi drepturi, şi pentru alţi factori pe care se bazează „forma” cunoaşterii. Deja psihologia antică a distins tranşant între diferitele clase ale conţinuturilor sensibile, între culori şi sunete, gusturi şi mirosuri, pe de o parte, şi între „conceptele de formă” pure, pe de altă parte. Acestora din urmă, cărora, pe lângă spaţiu, le aparţin şi durata, numărul, mişcarea şi repausul, le va fi atribuită o poziţie particulară deoarece ele nu se explică printr-un singur simţ, ci prin „simţul romun”, prin *atadprjpwv Koivov (aisteterion hoinari)* [93]*.* Teoria raţionalistă a cunoaşterii a epocii moderne a ţinut cont de această distincţie a *provenienţei* pentru ca, prin ajutorul ei, să întemeieze o diferenţă *axiologică* specifică între ideile unei clase şi

91 Din analogia universului *(lat.)* (n. tr.).

92 Din analogia omului *(lat.)* (n. tr.).

93Leibniz, *Nouveaux Essais sur l'entendement humain,* L.11, cap. 5.

ideile altei clase. Leibniz accentuează că ideile pe care le atribuim simţului comun (*sensus communis)* aparţin însuşi spiritului şi provin din acesta: „ideile intelectului pur sunt cele care nu îşi au originea în simţuri, ci doar cauza ocazională a constituirii lor, şi, datorită acestui fapt, sunt capabile de a oferi definiţii şi dovezi riguroase”. I se pare că acestei intuiţii, prin analiza problemei lui Molyneaux, i-a fost luat definitiv fundamentul. Problema ipotetică a lui Molyneaux părea că şi-a găsit soluţia de vreme ce, în anul 1728, Cheselden a reuşit să vindece un băiat de paisprezece ani, orb din naştere, printr-o operaţie fericită. Experimentele care s-au făcut asupra acestui băiat păreau că adevereau teza empirică în toate punctele sale. Presupoziţiile teoretice ale lui Berkeley au fost pe deplin confirmate prin acestea. Se arăta că bolnavul, prin dobândirea luminii ochilor, nu va ajunge imediat la întreaga „forţă de vedere”, că el, în special, trebuia să înveţe să distingă formele corporale care i-au fost oferite doar într-o manieră pur optică. Cu aceasta, concluzia că între datele spaţiale ale simţului tactil şi cele ale simţului vizual nu există nicio înrudire internă, ci că relaţia dintre ele se instituie doar pe baza legăturii lor conform obişnuinţei, a fost adeverită. Dacă această concluzie este corectă, atunci nu ni se mai permite să vorbim despre un spaţiu unitar, care este acelaşi pentru toate simţurile şi care ar constitui pentru acestea substratul lor egal. Acest spaţiu *omogen* care, conform lui Leibniz, ar trebui să fie o creaţie a spiritului, o imagine a ceea ce se cheamă *intellcctus ipse*[94]*,* se dovedeşte acum a fi o simplă abstracţie. Ceea ce ne arată experienţa şi ne face accesibil, nu este o astfel de unitate şi omogenitate a spaţiului. Există tot atât de multe „spaţii”, diferite din punct de vedere calitativ, unul faţă de celălalt, pe cât de multe domenii diferite ale simţurilor există. Spaţiul optic, spaţiul tactil, spaţiul senzaţiilor noastre de mişcare: toate acestea au o structură specifică. Ceea ce le leagă nu este originea comună a esenţei lor, „forma” lor abstractă, ci doar

94 Intelectul în sine *(lat.)* (n. tr.).

conexiunea empirică regulată în care ele se află şi datorită căreia ele se pot reprezenta reciproc. Cu aceasta însă, o altă consecinţă pare de neevitat. Întrebarea, care dintre toate aceste spaţii ale simţurilor deţine „adevărul” definitiv propriu-zis, îşi pierde sensul. Ele sunt echivalente. Niciunul dintre spaţii nu poate să-şi aloce un grad mai mare de certitudine, obiectivitate şi generalitate, în raport cu altul. Aşadar, ceea ce noi numim obiectivitate, adevăr sau necesitate nu are o semnificaţie absolută, ci una exclusiv relativă. Fiecare simţ are *propria* sa lume, astfel că nu ne rămâne nimic altceva decât să concepem şi să analizăm toate aceste lumi într-o manieră pur empirică, fără să încercăm să le reducem la un numitor comun. Filosofia Luminilor va depune efort în vederea înţelegerii acestei relativităţi. Aici întrevedem un motiv care nu va pătrunde doar în abordarea ştiinţifică, ci va deveni şi o temă îndrăgită în literatură. În *Călătoriile lui Gulliver,* Swift abordase această temă cu o forţă satirică şi cu o acută pregnanţă ideatică. Pornind de aici, tema se va impune în literatura franceză, unde va lua expresie, în special, în lucrarea *Micromegas* a lui Voltaire. De asemenea, Diderot, în scrisoarea sa despre orbi, cât şi în cea despre surdo-muţi, se pierde în variaţia şi redarea diferită a acestei idei. Tendinţa principală a primei scrieri constă în a arăta, pe baza exemplului lui Saunderson, renumitul geometru orb, cum fiecare deviaţie în dorinţele *organice* ale oamenilor trebuie să aibă drept consecinţă o schimbare deplină în fiinţa lor *spirituală.* Nu doar lumea simţurilor, nu doar configuraţia realităţii intuitive sunt cele care se întâlnesc aici, ci aceeaşi diferenţă va apărea în *toate,* regiunile în momentul în care facem o analiză detaliată: în cea intelectuală, în cea a moralităţii, în cea estetică şi în cea religioasă. Relativitatea ajunge până în sfera cea mai înaltă, să zicem, până în cea a ideilor pur spirituale. Conceptul şi cuvântul „Dumnezeu” mi semnifică acelaşi lucru pentru un orb şi pentru un văzător. Există, cu aceasta, o logică, o metafizică, o morală care se poate detaşa de natura simţurilor noastre? Sau toate enunţurile

noastre asupra lumii fizice cât şi asupra celei intelectuale nu exprimă decât sinele nostru şi particularitatea structurii noastre? Nu ar trebui ca *existenţa* să se schimbe fundamental pentru noi atunci când ni s-ar da un *simţ* nou sau unul dintre simţurile noastre ne-ar fi răpit? Secolului al XVIII-lea îi place să delimiteze şi să explice speculaţiile psihologice care apar aici, prin speculaţii cosmologice. De la *Entretiens sur la pluralite des mondes* a lui Fontenelle şi până la *Istoria generală a naturii şi teoria cerului* a lui Kant se poate urmări o tendinţă unitară şi un curs ideatic permanent. Probabil, abundenţa posibilităţilor pe care le imaginăm şi le prezentăm *in abstracto,* se realizează în univers, în măsura în care fiecărui corp particular din lume îi corespunde o natură fizico-psihică specifică a celui care-l locuieşte. „Se spune că poate ne lipseşte un al şaselea simţ care ne-ar revela ceea ce acum ne este pe deplin necunoscut. Acest al şaselea simţ se găseşte probabil într-o altă lume în care unul dintre cele cinci simţuri date nouă lipseşte. Cunoaşterea noastră are anumite limite pe care spiritul uman nu a putut să le depăşească niciodată. Restul este pentru alte lumi, unde o anumită cantitate din ceea ce noi cunoaştem şi ştim, este necunoscută". De acum înainte, această idee va traversa ca un fir roşu literatura psihologică şi cognitiv-teoretică a epocii Luminilor.[95] Pe această cale, pare că logica, morala, teologia se dizolvă într-o simplă antropologie. În lucrarea sa*, l'hysische Ursachen des Wahren,* Joh. Chr. Lossius face ultimul pas, explicând că, în locul teoriei inutile a enunţurilor şi concluziilor logice, ar trebui să aşezăm teoria constituirii conceptelor noastre şi, pornind de aici, să nu clasificăm conceptele după conţinutul şi după obiectele pe care se bazează, e i în funcţie de organele care au dus la constituirea conceptului. În această manieră vom înţelege, chiar dacă nu în totalitate, mult mai bine natura ideilor umane, decât aşa cum a fost ea explicată de la Aristotel până la Leibniz. Fireşte, în acest caz trebuie să renunţăm

---

95 Fontcnclle, *Entretiens sur* la p/uralite des mondes, Troisieme soir, (Euvres, Paris, 1818. II. 44.

la pretenţia de valabilitate universală, de obiectivitate. Trebuie să recunoaştem că ambele sunt „mai mult naturi subiective decât naturi obiective”, că ele nu exprimă o proprietate a obiectelor, ci doar raportul nostru cu lucrurile, o relaţie cu cel care gândeşte.[96]

De la această intuiţie fundamentală şi până la recunoaşterea deplină a „idealismului subiectiv” trebuia făcut doar un singur pas. Desigur, acest pas a fost făcut doar arareori în gândirea secolului al XVII1-lea şi consecinţele inevitabile au fost trase doar într-o manieră ezitantă. În această privinţă, Berkeley nu şi-a găsit niciun discipol sau succesor direct. Chiar şi acolo unde s-a respectat metodologia sa psihologică, s-a încercat evitarea consecinţelor sale în etafi zi ce. Aceasta apare toarte clar în lucrarea lui Condillac asupra originii cunoaşterii umane şi în al său *Tratat despre scuzaţii.* Mai întâi, Condillac crede că a adus dovada pentru „realitatea lumii exterioare” mult mai simplu, din experienţele simţului tactil. Ceea ce restul simţurilor ne arată, ceea ce oferă mirosul şi gustul, văzul şi auzul, lui nu-i este suficient pentru a face o astfel de demonstraţie. Deoarece, în toate determinabile acestora, noi cuprindem doar modificările propriului nostru eu, fără ca în acestea să fie dată o indicaţie asupra unei *cauze* exterioare de la care pornesc aceste schimbări în noi. În măsura în care sufletul vede, miroase, gustă, aude, el face toate acestea fără să ştie că există organe fizice specifice tuturor acestor acţiuni. El se lasă pur şi simplu în voia actului pur al percepţiei şi nu cunoaşte niciun substrat corporal pentru acesta. Acest lucru se schimbă – când se face trecerea la simţul tactil: deoarece, fiecare experienţă oferită de simţul tactil indicăcu necesitate un dublu raport. În fiecare dintre fenomenele ei particulare, ea ne mijloceşte în acelaşi timp cunoaşterea unei anumite părţi a corpului nostru, acest fapt reprezentând prima incursiune în lumea realului obiectiv. Totuşi, Condillac nu se opreşte la această primă

96 Lossius, *Physische Ursachen des* Wahren, Gotha, 1775, p. 8 şi urm. (vezi *Das* Er-kenntrn'sprob/em, voi. II, 575 şi urm.)

soluţie. Mai mult, în ediţia târzie a lucrării *Tratatul despre senzaţii* ci a încercat să o completeze şi să o aprofundeze. Pentru el, problema ia acum o întorsătură radicală. Pe de o parte, trebuie să admitem că toate cunoştinţele noastre provin de la simţuri; pe de altă parte, este evident că toate senzaţiile nu exprimă decât propriile noastre moduri de a fi (*manieres d'etre*). Cum putem „simţi" astfel obiectele din afara noastră? Putem să ne ridicăm până la cer sau să coborâm până în cele mai adânci prăpăstii, dar niciodată să nu ieşim în afara limitelor propriului nostru eu. Întotdeauna ne întâlnim doar pe noi înşine şi propriile noastre gânduri. Astfel se prezenta *problema* în faţa lui Condillac; însă, metodologia sa senzualistă nu l-a ajutat în vederea obţinerii unei soluţii consecvente. Diderot a cunoscut clar această slăbiciune. În opinia lui, Condillac a preluat *principiile* lui Berkeley şi a încercat doar să extragă consecinţele acestora. Însă, în acest fel, idealismul psihologic n-ar putea fi depăşit în mod autentic. Diderot vede în el, la fel cum şi Kant va vedea mai târziu, un „scandal al raţiunii umane": „un sistem care, spre ruşinea spiritului omenesc, chiar dacă este cel mai absurd posibil, este cel mai greu de combătut."[97][98]

Aceeaşi nesiguranţă internă se poate recunoaşte în scrisorile filosofice ale lui Maupertuis şi în reflecţiile sale asupra originii limbajului. Problema va fi pusă foarte tranşant şi din această perspectivă. Maupertuis nu aşază numai întinderea, ceea ce are în vedere „realitatea obiectivă", pe acelaşi calapod cu celelalte calităţi sensibile, el nu explică numai că, între spaţiul pur şi fenomenele culorii şi ale sunetului, atunci când abordăm conţinutul şi constituirea lor psihologică, nu ar exista nicio diferenţă principală. El merge mult mai departe, investigând sensul general al enunţurilor realiste, sensul afirmaţiei *este* sau *există.* Ce înseamnă această afirmaţie? În ce constă conţinutul ci propriu şi justificarea ei? Ce înseamnă când

97 Mai multe despre poziţia lui Condillac faţă de „realitatea lumii exterioare", vezi la Georges Lyon, în „Introducerea" la ediţia sa a *Trăite des sensations,* p. 14 şi urm.

98 Diderot, *Lettre sur Ies aveugles* în *CEuvres* (ed. Naigeon), II, 218.

nu spunem numai că vedem sau pipăim un copac, ci facem imediat asociaţia că *există* un copac? Ce oferă *această* „existenţă[99] a datului fenomenal, datelor simple ale simţurilor? Se poate demonstra că există o percepţie a existenţei tot aşa de simplă şi de primară ca şi percepţia culorii şi a sunetului? Dacă nu, atunci ce altă semnificaţie include în sine judecata existenţei? Dacă reflectăm la aceste întrebări, atunci vom trage concluzia că, ceea ce noi înţelegem prin „existenţă” nu este atât o nouă *fiinţă,* cât mai mult, un nou *semn.* Acest semn ne facilitează fixarea într-un singur *nume* a unei înşiruiri complicate de impresii sensibile ce ne este dată şi cu aceasta, întipărirea în conştiinţă. Ceea ce acest nume exprimă este un complex de impresii actuale, de amintiri şi expectanţe. Trăirea pe care acesta se bazează se compune dintr-o revizuire a mai multor trăiri de acest fel şi din anum de stări de acompaniere care se înlănţuie unele cu altele şi care se pare că oferă acestora o realitate mai puternică. Percepţia „eu am văzut un copac” se relaţionează cu altele, respectiv, eu m-am aflat într-un anumit loc; m-am întors în acel loc şi întotdeauna am găsit copacul etc. Din toate acestea, ia fiinţă o nouă conştiinţă: „Întotdeauna când mă voi întoarce în acel loc, voi vedea un copac”. Acest lucru nu înseamnă decât că: *există un copac.* Cu aceasta, o explicaţie strict *senzuafistă* a problemei fiinţei, pare că este împiedicată: deoarece, conceptul de fiinţă nu poate fi cuprins într-o simplă senzaţie. Fireşte, încă nu am obţinut prea multe date. Am schimbat doar interpretarea senzualistă cu una pur nominalistă. Maupertuis este conştient de faptul că, prin aceasta, întrebarea nu este soluţionată, ci doar amânală. Chiar şi analiza sa sfârşeşte, în cele din urmă, printr-o concluzie sceptică. Percepţia *există un copac* transmite propria sa realitate asupra obiectului ei, făcând ca un enunţ cu privire la existenţa copacului să fie al unui obiect independent de mine. Totuşi, va fi dificil să descoperim în ea ceva care să iasă în afara enunţurilor

---

99[1] Maupertuis, *Reflexions Philosophiques sur I'origine des langues et la significa- tion des mots,* secţ. XXIV şi urm.; *(Euvres,* I, 178 şi urm.

anterioare, care au fost doar simple semne pentru anumite trăiri perceptive. Trăirea pe care o expri 111 în enunţul „eu văd un copac, eu văd un cal” şi pe care am avut-o o singură dată, nu îmi permite să ştiu dacă, de aici, aş putea deduce faptul că *există*, indiferent cât de vii ar fi trăirile. Pe de altă parte, dacă memoria mea ar fi atât de cuprinzătoare încât nimic să nu fie şters din ea, acumulez semnele pentru percepţiile mele să şi fiecare dintre ele să fie înzestrată cu un semn propriu distinctiv, atunci, probabil, nu aş ajunge niciodată să fac judecata: *există*; chiar şi atunci când aceleaşi percepţii pe care le-am avut îmi permit să ajung la această judecată. Nu cumva această judecată ar fi doar o prescurtare pentru toate trăirile particulare: *eu văd, eu am văzul, eu voi vedea?”*

Pasul înainte care s-a realizat aici constă în faptul că punctul de greutate al problemei realităţii s-a dislocat; că el s-a mutat de pe partea simplei senzaţii pe cea a *judecăţii.* Însă, judecata nu va fi concepută şi recunoscută în demnitatea sa logică, ci se va încerca transformarea ei într-un simplu agregat, într-o succesiune de percepţii. S-ar putea ajunge la o transformare principală şi la o soluţie critică a problemei de bază, doar după ce această barieră va cădea, după ce Kant va explica judecata ca fiind „unitatea *acţiunii”* şi datorită spontaneităţii sale intrinseci, o va face expresia „unităţii obiective a conştiinţei de sine”. Cu aceasta, întrebarea cu privire la relaţia dintre reprezentare şi obiectul ci a fost pusă pe un nou fundament; ea a fost ridicată deasupra unei simple întrebări psihologice şi a fost fost aşezată în centrul unei „logici transcendentale”.

3

Chiar şi această ultimă cotitură nu se realizează fără medierile şi pregătirile istorice, proclamându-se în sine drept o „revoluţie a modului de gândire”. Cel puţin în Germania, teoriile psihologice ale lui Locke şi Berkeley, ale lui Hume şi Condillac, nu au ajuns să aibă o valoare incontestabilă. Pe cât de mult influenţa lui Locke pare că a predominat o perioadă, pe atât de mult i-au fost fixate de

la început anumite limite prin configuraţia sistematică pe care psihologia a experimentat-o prin Christian Wolff. Psihologia raţională şi empirică a acestuia parcurge propriul ci traseu şi rămâne fidelă premiselor fundamentale leibniziene. Ea întemeiază teoria sufletului pe cea a spontaneităţii, a independenţei şi activităţii proprii a monadei, care nu provin din afară, ci care îşi creează toate conţinuturile după o lege proprie. Prin această modalitate de creaţie, reprezentarea unui *influxus physicus*[100] se află în contrast cu *conceptul* de „impresie", aşa cum a fost el stabilit în psihologia engleză şi franceză. Conform lui Leibniz şi lui Wolfl, o psihologie care încearcă să fixeze *cauza* sufletescului în impresie greşeşte deja din faza incipientă. Ea trece pe lângă fenomenul originar al sufletului: deoarece, acesta constă în a acţiona şi nu în simplul fapt de a suferi o acţiune. Vizavi de psihologia „senzaţiei" acum apare o psihologie pură a *funcţiei.* Nu vom conştientiza iendinţa de bază sistematică propriu-zisă a acesteia din urmă dacă, conform unei concepţii mai răspândite, o vom critica şi aborda ca fiind doar o simplă psihologie a *facultăţii.* Deoarece, o „facultate", în sensul de simplă posibililate, de „potenţă", nu există în cadrul teoriei leibniziene – cum nu există aici nicio delimitare strictă a capacităţilor sufleteşti şi o ipostaziere a lor ca foiţe independente. Chiar şi atunci când aspiraţia sa către separarea strictă a conceptelor părea că a favorizat din când în când o astfel de abordare izolată, Wolff s-a sprijinit la modul cel mai riguros pe postulatul unităţii sufletului. Scindarea sufletului în facultăţi particulare, precum şi determinarea şi denumirea lor, este pentru el un mijloc de expunere esenţial. Dar el accentuează mereu că toate aceste facultăţi nu constituie forţe particulare independente una faţă de cealaltă, ci doar orientări şi exteriorizări diferite ale unei singure forţe active

100 Influx fizic *(lat.)* (n.tr.).

fandamentale, anume, forţa de reprezentare.[101][102]

Reprezentarea însăşi nu trebuie să fie gândită ca simplu reflex al unei fiinţe exterioare aflate la îndemână, ci ca o energie activă pură. Natura substanţei – explică Leibniz – constă în aceea că ea este *productivă*; aceasta înseamnă că ea permite în permanenţă să producă din ea înşiruiri noi de reprezentări. Cu aceasta, eul nu este scena pe care se întâlnesc ideile, ci mai mult, el este originea şi fundamentul acestora: „fons et fundus idearum praescripta lege nasciturarum". 2 Şi tocmai în aceasta constă perfecţiunea sa reală. El este cu atât mai aproape de perfecţiune cu cât această creaţie liberă se prezintă în el mai dezinvoltă şi mai netulburată. „Numesc perfecţiune – se spune în tratatul „despre înţelepciune" al lui Leibniz – orice înălţare a esenţei deoarece, la fel cum boala este în acelaşi timp o coborâre şi o deviere de la sănătate, tot aşa, perfecţiunea, este ceva ce se ridică deasupra sănătăţii... Indiferent cum survine boala, dintr-un efect negativ de lezare, precum cel al avizării unui medicament despre care se crede că va conduce la însănătoşire, dar care, în schimb, se dovedeşte împotriva perfecţiunii de a acţiona în foiţă, şi deoarece orice esenţă constă într-o anumită forţă, pe cât de mare este (oiţa, pe atât de înaltă şi de liberă este esenţa. Mai departe, la orice foiţă, pe cât de mare este, pe atât de mult se arată în ea *multiplul din unul şi în unul* în măsura în care unul guvernează multiplul din afara sa şi îl prefigurează în sine. Acum, unitatea în multiplicitate nu este nimic altceva decât armonia şi deoarece unul este mai aproape de armonic decât de multiplicitate, de aici rezultă ordinea din care provine toată frumuseţea şi frumuseţea care trezeşte iubire. Acum, de aici se vede cum fericirea, plăcerea, iubirea, perfecţiunea, esenţa, forţa, libertatea, armonia, ordinea şi frumuseţea, sunt relaţionate unele cu altele, deşi acest fapt nu ne va apărea întotdeauna ca

---

101 Vezi, de exemplu, *Psychologia rationalis* a lui Wolff, secţ. 184 şi urm.; *Psychologia empirica*, secţ. I l şi urm.

102 Leibniz către de Volder, 24 martie 1699, *Psilosophischen Schriften* (Gerhardt), II, 172.

întemeiat. Dacă sufletul simte în sine o mare comuniune, ordine, libertate, forţă sau perfecţiune şi de aici simte plăcere, atunci produce o asemenea bucurie... O astfel de bucurie este constantă, neputându-ne înşela şi, dacă este condusă de cunoaştere şi însoţită de o lumină, nu ne poate provoca o tristeţe viitoare, ducând la naşterea în voinţă a unei înclinaţii către bine, aceasta fiind virtutea... De aici rezultă că nimic n-ar mai servi fericirii decât iluminarea intelectului şi exersarea voinţei de a acţiona întotdeauna conform intelectului şi că o astfel de iluminare trebuie căutată în cunoaşterea acestor lucruri pe care intelectul nostru le poate aduce la o lumină şi mai intensă. În acest timp, de aici izvorăşte o deschidere către înţelepciune şi virtute, mai mult, către perfecţiune şi bucurie, iar foloasele acestora îi rămân sufletului chiar şi după această viaţă."[103]

În aceste puţine afirmaţii caracteristice, Leibniz a prefigurat traseul întregii filosofii iluministe germane. A determinat conceptul iluminist de *esenţă* şi a proiectat programul teoretic al Iluminismului. Afirmaţiile însele prezintă o autentică „unitate în multiplicitate". Ele sintetizează tot ceea ce conţine Iluminismul german de la începuturile sale independente în domeniul psihologiei, al teoriei cunoaşterii, al eticii, al esteticii şi al filosofiei religiei, precum şi ceea ce acestea trebuiau să dezvolte şi

---

103 Vezi scrisorile lui Descartes către Mcrscnnc (mai 1630) în *Oiiuvres* (Adam-Tanncry), I, 151: „ Vous mc dcmandcz *in quo genere causae Deus disposuif aeternas veritates.* .Ic vous r6pons quc c'cst *in codcm genere* causae qu 'il a crcC toutcs choses, c'cst a dire, *ul efficiens et lotalis musa.* Car il est certain qu' il est aussi hicn Authcur de l'esscnce commc de l'cxistcncc des crcaturcs: or ccttc csscncc n'cst autrc chose que ccs vcrilez etemellcs, lcsquclls jc ne concoy pont emancr de Dieu, comme Ics rayons du Soleil; mais jc sc;ay quc Dicu est Authcur de toutes choses, ct que ces veritez sont quelque chosc, ct par conscqucnt qu'il cn est Authcur." [„Dumneavoastră mă întrebaţi *in quo genere causae Deus disposuit aeternas verifates.* Eu vă răspund *in eodem genere causae* că a creat toate lucrurile, adică *ut efficiens et lotalis causa.* Este foarte clar că El este la fel de bine Autorul esenţei, ca ş i al exi stenţei creaturilor: însă, această esenţă nu e altceva dccât aceste adevăruri eterne pe care nu le concep ca emanând de la Dumnezeu, ca razele Soarelui. Dar ştiu că Dumnezeu este creatorul tuturor lucrurilor, iar cum aceste adevăruri sunt ceva. atunci el le este Părinte." *(fr.)* (n. tr.).]

2 Vezi mai sus, p. 65 şi urm.

Citat după Locke, *Eseu asupra intelectului omenesc,* trad. Annand Roşu şi Teodor Voiculescu, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1961, voi. II, cap. 1, secţ. 25., pp. 95-96.

să desăvârşească în viitor. Acest început a fost cel care a protejat filosofia germană a secolului al XVIII-lea de pericolul eclectismului. Pe cât de mult s-a expus acestui pericol „filosofia populară” şi pe cât de des ea l-a învins, pe atât de mult ştiinţa şi filosofia sistematică au găsit întotdeauna drumul către acele întrebări originare pe care Leibniz le-a pus cu foarte mare precizie. Wolff a fost şi va rămâne „praeceplor Germaniae” şi elogiul pe care i l-a făcut Kant, anume că el ar fi fost iniţiatorul spiritului temeiniciei în Germania, se confirmă pe deplin. Kant nu doar că se alătură filosofiei Iluminismului german, ci însăşi problematizarea şi sistematica sa se nasc din acesta: acest fapt înseamnă că el a văzut aici *posibilităţile* principale în vederea obţinerii şi formării unei imagini unitare teoretice asupra lumii. Pentru a evidenţia această orientare de bază, putem face apel la opoziţia cu care ne-am confruntat anterior. Filosofia franceză şi engleză a secolului al XVIII-lea a fost condusă de această năzuinţă, de a configura întregul cunoaşterii filosofice astfel încât, pentru a utiliza o expresie caracteristică lui Locke, să nu fie nevoie să stea foarte mult pe un fundament care nu-i este propriu.2 Acest întreg trebuie să fie responsabil pentru sine însuşi şi să se justifice prin sine însuşi. Această pretenţie la autonomie va face ca sistemul

Leibniz, *Von der Weisheit, Deutsche Schriften,* ed. Guhrauer, I, 422 şi urm.

2 Vezi Locke, *Eseu asupra intelectului omenesc,* vol. I, cap. IV, sect. 24 şi urm.

Ideilor înnăscute să fie respins: deoarece, apelul la „înnăscut” pare că are aceeaşi semnificaţie cu apelul la o instanţă străină, cu întemeierea cunoaşterii pe existenţa şi esenţa lui Dumnezeu. La Descartes, acest apel arătase că el explica sensul şi semnificaţia înnăscutului prin forţa divină creatoare; că ideile şi adevărurile eterne au devenit pentru el *efecte* ale acestei forţe. În locul acestei cauzalităţi, la Malebranche apărea o unificare substanţială: prin contemplarea ideilor şi a adevărurilor eterne va avea loc participarea nemijlocită a spiritului

uman la fiinţa divină. În măsura în care filosofia empirică respingea această formă de transcendenţă, nu-i mai rămânea un alt fundament al cunoaşterii decât experienţa, „natura lucrurilor” Însă, tocmai această „natură a lucrurilor” ameninţă acum, dintr-o nouă perspectivă, independenţa spiritului. De acum înainte, spiritul trebuie să vadă drept sarcină a sa, transformarea sa într-o oglindă pură, într-o oglindă care reflectă doar imaginile şi nu poate în niciun fel să le creeze sau să le configureze independent... În această privinţă intelectul este pur pasiv şi nu-i stă în putinţă să aibă ori să nu aibă aceste începuturi şi, ca să spunem aşa, elemente de cunoaştere... Intelectul nu poate nici să refuze de a avea aceste idei simple atunci când ele se prezintă minţii, nici să le modifice când s-au întipărit, să le şteargă şi să producă el însuşi unele noi, mai mult decât poate o oglindă să refuze să modifice sau să şteargă imaginile sau ideile la care dau naştere obiectele aşezate în faţa ei.”3

Leibniz situează propria sa concepţie fundamentală paralel cu *ambele* teorii: cea a „transcendenţei” metafizice şi cea a formei empirice a „ima1

nenţei”. El se bazează pe cerinţa imanenţei deoarece, tot ceea ce deţine monada trebuie să provină de aici. Însă, prin propunerea acestui principiu, el va eşua în încercarea sa de întoarcere către Dumnezeu şi către natură, în sensul obişnuit al cuvântului. O opoziţie între natura spiritului şi natura lucrurilor şi
0 dependenţă unilaterală a uneia faţă de cealaltă, nu mai poate fi susţinută. „Ceea ce noi numim tratarea naturii lucrurilor, aceasta este foarte adesea doar cunoaşterea naturii propriului nostru spirit şi a acelor idei înnăscute care nu trebuie căutate în afară”. I Dacă spiritul devine oglinda realităţii, atunci el este şi rămâne o oglindă vie a universului; nu o chintesenţă de simple imagini, ci un ansamblu de forţe creatoare. Indicarea acestor forţe în structura lor specifică şi înţelegerea în conlucrarea lor, va fi de acum înainte sarcina fundamentală a psihologiei şi a teoriei cunoaşterii. Ea a fost înţeleasă de Iluminismul

german, încercându-se îndeplinirea ei sistematică printr-un efort special. Dacă acest efort doreşte să se extindă şi dacă, la spiritele secundare, şi-a pierdut din amploare, totuşi el nu îşi pierde din intensitate: deoarece, în multiplicitatea problemelor, efortul este depus în vederea valorizării unui anumit principiu şi a interpretării acestuia din perspective diferite. Susţinerea psihologică a spontaneităţii eului pregăteşte acum terenul pentru o nouă concepţie despre cunoaştere şi despre artă. Aceasta atribuie noi scopuri atât criticii cunoaşterii dt şi esteticii.

Aşadar, scindarea sufletului în „facultăţile" lui particulare, nu serveşte acum, în mod special, analizei pur empirice a fenomenelor, ci din aceasta iau fiinţă primele schiţe ale unei viitoare sistematici universale, ale unei „fenomenologii a spiritului". Deja, cel mai original şi mai ager analist psiholog al acestui cerc a văzut şi constatat această relaţie. Lucrarea lui Tetens, *l'hilosophische Versuche über die menschliche Natur* se diferenţiază, din punct de vedere metodic, de lucrările cu acelaşi nume ale lui Berkeley sau
1 lume, prin faptul că ea nu doreşte să clasifice şi să descrie numai fenomenele vieţii sufleteşti individuale, ci ea consideră această descriere drept stadiu premergător unei teorii universale a „spiritului *obiectiv".* Nu vom cerceta intelectul doar acolo unde el sintetizează experienţele şi unde face din senzaţii primele idei sensibile. Îl vom cerceta acolo unde el creează teorii şi unde atribuie adevăruri ştiinţelor. Prin aceasta, forţa de gândire se adevereşte în energia ei supremă şi, tot aici, întrebarea cu privire la regulile de bază după rare se construiesc edificiile enorme ale geometriei, ale opticii şi ale astronomiei, trebuie orientată înspre aceasta. Ceea ce Bacon şi Locke, [104]

Condillac, Bonnet şi Hume au adus în vederea soluţionării acestei întrebări, Tetens găseşte ca fiind insuficient: problema cunoaşterii *raţionale* nu ar fi fost surprinsă de către ei în semnificaţia sa specifică şi ar fi fost aproape în totalitate neglijată în favoarea cunoaşterii

104 Leibniz, *Nouv. Essais,* I, cap. 1, § 21.

sensibile.1 Chiar şi elementul cel mai nou pe care Tetens l-a introdus în teoria „facultăţilor sufletului” şi conceptul cu care a îmbogăţit-o, indică aceeaşi direcţie. Atunci când pretinde descrierea *sentimentului* şi îl distinge pe acesta de senzaţia sensibilă, el nu extrage această distincţie dintr-o simplă autoexperimentare, ci va fi condus într-acolo reflectând la faptul că ele reprezintă două modalităţi diferite de *raportare la obiect,* pe care noi le avem la dispoziţie în ambele cazuri. Noi ne apropiem senzaţia, însă determinaţia ei esenţială nu constă în faptul că ea exprimă o stare a noastră, ci o natură a obiectului. Dimpotrivă, sentimentul conţine un alt mod de raportare mult mai radical şi pur subiectiv. Despre ei nu ştim decât că ar fi o schimbare în noi înşine. Noi acceptăm această schimbare aşa cum există nemijlocit, fără a o raporta la obiecte exterioare. Pe de altă parte însă, faptul că această relaţie nu este în niciun caz „subiectivă” *în sensul* că ea ar fi doar pur întâmplătoare, faptul că ea include în sine propria sa regulă şi l egi – tate şi că, prin aceasta, sentimentul constituie un microcosmos autentic, o lume pentru sine, toate acestea vor fi dovedite pentru filosofia [luminismului german, în special prin fenomenul *artei,* în care expunerea şi desfăşurarea acestui microcosmos se înfăptuiesc. Trebuie să remarcăm în special că aici intervine teoria facultăţilor sufletului a lui Mendelssolm. Şi aceasta procedează reconstructiv pornind de la imaginile spirituale şi de la configuraţiile lor specifice şi mergând către forţele care constituie originea acestor i în ag în i. Pentru a separa clar obiectul artei de cel al cunoaşterii teoretice, pentru a distinge frumosul de adevăr, Mendelssohn se vede constrâns să pretindă o clasă fundamentală proprie de fenomene psihice. Obiectul frumos nu este niciun obiect simplu al cunoaşterii, niciun obiect al dorinţei. Dacă dorim să-l abordăm ca obiect al cunoaşterii şi să-l facem accesibil, aplicând metodologia cunoaşterii, metoda analizei şi a definiţiei, cea a diviziunii conceptelor şi a explicităr îi lor, el ne scapă. Însă, tot aşa ne scapă natura lui, când îl acceptăm exclusiv ca fiind „practic”, când ne

orientăm spre el pe baza dorinţei sau a acţiunii noastre. Obiectul dorit, sau cel la care aspirăm, renunţă la a fi un obiect „frumos”, un obiect al abordării artistice şi al plăcerii artistice. Pornind de aici, Mendelssohn postulează o facultate proprie şi independentă a sufletului, denumind-o „facultate aprobativă”. *Valorizarea,* recunoaşterea a ceva ca fiind frumos, nu se confundă cu impulsul dorinţei de a avea: „mai mult, fap-I11I că ea va fi abordată cu o mare bucurie tacită, că ea place şi atunci când nu îi deţinem şi aspirăm la ea şi când suntem departe de ea, pare a fi o caractelistică specială a frumuseţii. Atunci când noi raportăm frumosul la noi şi privim posedarea lui ca pe un bun, atunci în noi se trezeşte dorinţa de a-l stăpâni: o dorinţă care se diferenţiază de satisfacţia pe care o produce frumuseţea.”[105] Astfel, teoria facultăţilor încearcă peste tot – şi în aceasta constă valoarea sa sistematică – să nu abordeze psihologia exclusiv ca teorie a *elementelor* conştiinţei, a senzaţiilor şi a „impresiilor”. Mai mult, ea caută o teorie amplă îi atitudinilor şi comportamentelor psihice. Nu conţinuturile, ca ceva dat static, ci *energiile* sufletului trebuie cunoscute şi descrise, în modul lor specific de a li. Din acest punct de vedere, se înţelege legătura intimă care se interpune acum între psihologie şi *estetică,* prin care, începând cu *Reflexions critique sur la poésie, la peinture et la musique* (1719) a lui Dubos, s-a reliefat acelaşi punct de vedere energetic. De experimentele lui Dubos avem nevoie aici, pentru confirmarea nemediată a ideilor fundamentale leibniziene: deoarece, şi acesta vedea orice bucurie estetică în „înălţarea esenţei”, în animarea şi ascensiunea forţelor sufleteşti. Plăcerea pe care o produce acest sentiment pur al vieţii poate depăşi infinit neplăcerea care se instituie, de exemplu, din abordarea obiectului ca *simplu* obiect. „Dumneavoatrsă nu pot să vă spun în primul rând – îi scrie Lessing lui Mendelssohn – că plăcerea, care este strâns legată de determinaţia forţei noastre, poate să semnifice mai mult decât neplăcerea pe care o avem în raport cu

105 Mendelssohn, *Morgenstunden,* secţ. VIL

obiectele, astfel încât nu mai suntem pe deplin conştienţi de ea."[106] Şi Sulzer reprezintă aceeaşi concepţie în tratatul său „despre forţa în operele artelor frumoase" şi încearcă, sub această premisă, să separe energia gândirii teoretice de contemplaţia estetică şi de mişcarea voinţei.

Pe de altă parte, teoria estetică intervine acum în gnoseologia pură. fu măsura în care cucereşte dreptul „imaginaţiei" pure, în măsura în care „facultăţile de creaţie" se dovedesc a fi originar-creatoare, şi nu combinatorii, în cadrul problematicii *logice,* în cadrul concepţiei despre sensul şi originea *conceptelor,* are loc o cotitură radicală. Pentru Berkeley, Hume şi Condillac, conceptul este o aversă de impresii, suma lor simplă sau semnul pe care li-l atribuim. Acestui semn nu i se poate ataşa o semnificaţie independentă oarecare. El expune doar ceea ce a fost dat în mod primar în percepţie, ulterior şi nemijlocit memoriei. Chiar şi în momentul în care, în loc să luăm în considerare conceptele de lucru, le considerăm pe acelea pure de relaţie, nu se schimbă nimic în privinţa acestei legături. Spiritul nu poate face niciun fel de conexiune fără ca mai întâi să nu-i fi explorat realitatea; el nu poate să gândească nicio unitate şi nicio distincţie fără ca mai întâi să nu le fi experimentat la nivel faptic. Însă, de acum înainte, critica psihologiei funcţiei se va aplica chiar şi acestei concepţii. Din nou, Tetens este cel care combate această teorie a gândirii ca simplu „transfer de loc al fantasmelor". Gândirii îi mai place încă să fie mişcată de emoţia sensibilă, de datul empiric. Ea nu se mulţumeşte însă doar cu aceste date şi nu insistă numai asupra lor. Deoarece, ea nu numai că stabileşte concepte ca simple sinteze, ci ea însăşi se ridică până la sfera idealului. Aceste idealuri nu ne pot fi accesibile fără sinergia forţei de creaţie. „Psihologii explică creaţia în mod obişnuit, printr-o descompunere şi recompunere a reprezentărilor care provin de la simţuri... Dacă aşa stau luciurile, atunci creaţia nu este nimic altceva decât un «transfer de loc al fantasmelor» iar pentru conştiinţa noastră, prin aceasta,

106 Către Mendelssohn, 2 februarie 1757, CEuvres (Lachrnann-Muncker), XVII, 90.

nu se va putea forma nicio reprezentare nouă simplă". Şi totuşi, această explicaţie rămâne, pentru orice operă reală de artă, complet insuficientă. Nu putem să-i apreciem la adevărata lor valoare pe un Klopstock sau pe un Milton când percepem imaginile surprinse de aceşti poeţi „în limbajul lor artistic viu, ca şi cantitate acumulată de idei sensibile ce se succed cu rapiditate". Acelaşi lucru poate fi spus şi în privinţa idealurilor ştiinţifice, aşa cum le întâlnim, de exemplu, în orice tip de cunoaştere exactă matematică. Nici acestea nu vor putea fi explicate prin adăugare sau scădere de senzaţii particulare, prin combinaţie sau abstractizare, ci ele constituie „produse reale originare ale forţei de creaţie". „Se ştie că aşa ne-am raportat la reprezentările *geometrice.* Însă, de fapt, toate celelalte reprezentări au, în sine, aceeaşi natură". Totuşi, procesul *generalizării* empirice nu se mulţumeşte cu ridicarea unei simple imagini sensibile la rangul de concept pur. Deoarece, reprezentările universale sensibile nu sunt în niciun caz *idei* universale, nici concepte ale forţei de creaţie şi ale intelectului. Ele constituie doar materia pentru construirea acestora. Însă, *forma* acestor idei nu se poate deduce şi înţelege doar pe baza acestora. Şi aceasta din urmă, respectiv forma, este cea care se bazează pe rigurozitatea reală şi pe exactitatea unui concept. „De exemplu, reprezentarea unei linii circulare provenită pe calea văzului şi care a primit o structură proprie, este cea care produce această unificare în sine. Însă, acum se întâmplă ceva mai mult. Noi deţinem în puterea noastră reprezentarea întinderii şi putem să modificăm după bunul nostiu plac această întindere ideală. De aceea, fantezia orientează imaginea liniei circulare astfel încât fiecare punct se află la aceeaşi distanţă Iată de centru, niciunul nefiind mai depărtat sau mai apropiat de acesta.

I Iltimul adaos la imaginea sensibilă este unul al forţei de creaţie, care există 111 egală măsură în toate idealurile noastre."[107]

107 Vezi Tetens, op. *cit.,* Erstcr Versuch: „Uber die natur der Vorstellungen", nr. XV,

Ieşirea în afara a ceea ce este dat în impresia sensibilă nemijlocită, această Idrţă a „fanteziei” teoretice, nu rămâne în niciun caz limitată la matematica pură. Ea acţionează şi în vederea construirii *conceptelor* noastre de *experienţă*; deoarece, nici conceptele care stau la baza fizicii teoretice nu se pot explica din compunerea simplelor „senzaţii aparente”. Ele încep cu astfel de aparenţe însă nu se sfârşesc la ele; relaţionează cu acestea, însă le configurează în acelaşi timp, printr-o activitate autonomă a intelectului. Această activitate autonomă, şi nu obişnuinţa ce provine din regularitatea senzaţiilor, este cea care constituie germenele primelor legi ale *mişcării.* Principiile universale ale teoriei naturii nu pot fi demonstrate niciodată a priori, din simple concepte. Însă, este o alternativă fals propusă, dacă credem că de aici putem conchide că ele ar trebui să se constituie prin inducţie, în sensul unei înşiruiri simple de experimente particulare. Chiar şi o lege ca cea a inerţiei nu se poate demonstra în această manieră. „ideea unui corp aflat în mişcare, care nu acţionează asupra altora şi asupra căruia nu acţionează niciun altul, conduce intelectul la reprezentarea că mişcarea sa va continua neschimbată; şi totuşi, dacă această idee din urmă trebuia să o extragă pentru sine din senzaţii, atunci legătura dintre idee şi senzaţie este o operă a forţei de gândire, care, *conform naturii ei*, face să ia fiinţă în noi această relaţie între idei; şi care, prin această operaţie a sa în noi, a relaţionării influente a predicatului cu subiectul este mai mult cauza convingerii că judecata noastră ar fi o judecată adevărată, decât asocierea ideilor din senzaţii.”[108] În general, se poate spune că, peste tot, acolo unde este gândită o anumită *legătură* între idei, recursul ia simpla senzaţie, la impresiile pasive, nu este suficient pentru conceperea ideilor de legătură în natura lor specifică şi pentru

ed. Kant-Gcsellschaft, p. 112 şi urm.; vezi şi *Das Erkenntnisproblem,* voi. II, 567 şi urm.

108 Tetens, *idem,* Vierter Versuch: „Ober die Denkkraft und das Denken", IV, p. 310 şi urm.

întemeierea lor în modul lor propriu de a fi. Este evident faptul că există o astfel de natură specifică; nutoate legăturile şi relaţiile dintre conţinuturile conştiinţei se explică prin identitate şi diversitate, prin concordanţă şi opoziţie. Succesiunea lucrurilor, coexistenţa lor, dependenţa unui lucru de un altul, toate acestea înseamnă mult mai mult decât simpla identitate sau diversitate. Astfel, aici se arafă peste tot forme relaţionale proprii, strict delimitate unele de altele şi fiecare dintre ele permite constatarea unei anumite *orientări* a gândirii şi, în aceeaşi măsură, un drum care se conturează independent fără a fi influenţat din exterior prin constrângerea mecanică a impresiilor şi a obişnuinţei. Ceea ce noi numim judecată, relaţie şi concluzie, este altceva decât punerea în legătură a unor simple idei, decât perceperea unei asemănări şi a unei coincidenţe între acestea. „Chiar şi atunci când concluzia raţională va fi explicată prin inducerea existenţei unei asemănări sau deosebiri între două idei din asemănarea şi diversitatea lor în raport cu o a treia, atunci această *inducere a existenţei* asemănării sau a diferenţei este o activitate proprie a intelectului; o *producere* activă a unei idei de raport dintr-o alta, fapt... ce înseamnă mai mult decât a percepe două raporturi succesive.”[109]

Cu aceasta, în acelaşi timp, ne aflăm situaţi într-un punct în care unitatea interioară şi închiderea sistematică, pe care gândirea Iluminismului german le păstrează în toată fragmentarea aparentă a problematicii sale particulare, apar foarte clar. Deoarece, din două perspective diferite, din cea a psihologiei şi din cea a logicii, vom face trimitere acum la una şi aceeaşi problemă centrală. Ambele converg în întrebarea asupra naturii şi originii „ideii pure de raport”. Aşa cum Tetens pune această întrebare în calitate de analist psiholog, tot aşa Lambert o transformă într-un punct decisiv al logicii sale şi al metodologiei sale universale. În această privinţă, el face

109 *Ibidem,* FUnfter Versuch: „Von der Verschiedenheil der Verhältnisse und der allgemeinen Verhältnisbegriffe“, p. 319 şi urm.

apel la Leibniz; pentru el, faptul că redescoperă anumite idei leibniziene în originalitatea şi profunzimea lor constituie un merit istoric. El nu este satisfăcut de imaginea tradiţională a filosofiei leibniziene, pe care Wolff şi şcoala sa au creat-o. El se întoarce la problematica originară de la care a pornit Leibniz în configurarea sistemului său. Înainte de toate, lui îi apare ca durabil planul „caracteristicii universale” de care el se relaţionează nemijlocit în proiectul „semioticii” sale. El aspiră la o sistematizare a formelor gândirii şi la o astfel de abordare a lor, încât fiecăreia dintre ele să-i fie atribuit un semn lingvistic propriu, un *limbaj al semnelor* comparabil cu algoritmul calculului infinitezimal. Când se va reuşi acest lucru, când fiecărei legături a conceptelor îi va corespunde o anumită operaţie prin semne şi când vom avea reguli generale pentru aceste operaţii, alunei va fi posibilă a gândire autentică exactă. Lambert vrea să extindă dominaţia acestei gândiri cu mult în afara domeniului geometriei pure. Conform lui, crezul că doar ideile de întindere şi de mărime ar fi fost capabile de o explicaţie riguroasă şi de o evoluţie deductivă, constituie o prejudecată. Siguranţa şi concludenţa acestei evoluţii nu se găseşte numai în domeniul cani ilăţii, ci şi acolo unde este vorba despre relaţii pur calitative. Pornind de la aceste probleme, Lambert crede că poate desemna cu exactitate limitele filosofiei lui Locke şi ale analizei conceptelor de bază ale cunoaşterii dezvoltate de acesta. El nu vrea să conteste „anatomia conceptelor” pe care a realizat-o Locke. El ştie că acele concepte prin care noi vrem să surprindem dementele *realului* nu pot fi pur şi simplu inventate, ci trebuie găsite doar pe baza experienţei. Autentica cunoaştere a realităţii nu va putea fi niciodată fundamentată pe un principiu formal, „pur gândit”, cum este, de exemplu, „print ipiul raţiunii suficiente”. O astfel de operaţie de „gândire”, o astfel de concordanţă a părţilor într-un întreg logic, corespunde şi sferei posibilului. Mai mult, noi avem de-a face aici cu determinaţii materiale, cu „corpuri solide şi forţe”,

existenţa şi natura fiecărei torţe fundamentale neputând fi construită prin concepte, ci doar afirmată pe baza dovezii empirice. De aceea, pentru ca, noi trebuie să renunţăm la orice definiţie şi să ne mulţumim doar cu descrierea. Trebuie să pătrundem „printr-o modalitate anatomică", prin divizarea datului până la componentele sale primare, fără să avem pretenţia ca acestea din urmă să mai poată fi interpretate prin explicaţii conceptuale. În măsura în care mai este posibilă încă o interpretare, că se poate da doar pe drumul conturat de către Locke, aceasta însemnând, nu prin prelucrare logică, ci prin trimitere la constituirea ideilor simple. Lucrurile stau altfel, însă, atunci când conceptele fundamentale sunt o dată stabilite şi când, pe drumul indicat, am reuşit să aruncăm o scurtă privire de ansamblu asupra numărului şi ordinii lor. În special, se arata că, în simpla natură a fiecăruia dintre aceste concepte, e află în acelaşi timp o abundenţă de determinaţii ulterioare, care decurg nemijlocit din însăşi această natură. De aceea, pentru a dezvolta complet *aceste* ddenninaţii nu trebuie să recurgem la experienţă. Vom deveni conştienţi că di feritele concepte de bază se află în anumite raporturi de unificare sau opo/i ţie, de dependenţă etc., care se pot stabili prin abordarea pură a esenţei lor. I >eci, cunoaşterea acestor relaţii ca atare nu este una empirico-inductivă, ci 1111 a „apriori". Conform lui Lambert acest gen de „apriorism" nu are voie să lui limitat în niciun caz la geometria pură. Ceea ce i-a scăpat lui Locke a fost ideea că, ceea ce artistul făcuse intenţionat asupra spaţiului, anume, indicarea proprietăţilor sale structurale sistematice, pe căi deductive, a încercat să aplice şi ideilor simple. i în acest punct intervine *Alethiologia* lui Lambert care, după modelul lui *Mathesis universalis*[110] se vrea a fi o teorie universală a adevărului, adică a raporturilor şi relaţiilor dintre ideile simple. Pe

---

110I Vezi Lambert, *Anlage zur Architektonik ader Theorie des Einfachen und Ersten in der Philosophischen und mathematischen Erkenntnis,* Riga, 1771, Ş 10. Mai multe asupra metodei lui Lambert, vezi în *Das Erkenntnisproblem,* voi. II, 534 şi urm.

lângă geometrie, el se bazează în special pe aritmetică, pe cronometria pură şi pe „foronomia” pură, pentru a aduce exemple şi dovezi pentru un anumit *tip* de ştiinţe, care-şi datorează materia experienţei; nu în mod întâmplător, ci tocmai în această materie nu demonstrează determinaţii accidentale ci necesare. Prin toate acestea, teoria adevărului a lui Lambert constituie corelatul logic la ceea ce Tetens, ca psiholog, constatase cu privire la natura ideii pure de raport. Prin faptul că aceste două curente distincte de gândire ale Iluminismului german se unesc în Kant, se atinge o desăvârşire relativă a acestei gândiri: o desăvârşire care a însemnat sfârşitul şi în acelaşi timp depăşirea ei printr-un nou principiu şi o nouă problematică.

Capitolul al patrulea

Ideea de religie

Dacă ne întrebăm asupra unei caracteristici generale a epocii Luminilor, atunci se pare că, pentru întreaga concepţie şi evaluare tradiţională a acesteia, nu este atât de sigur faptul că poziţia sceptică şi critică faţă de religie aparţine determinaţiilor sale esenţiale. Dacă încercăm să raportăm acest punct de vedere tradiţional la evenimentele concrete istorice, atunci, în ceea ce priveşte Iluminismul german şi englez, rezultă imediat cele mai intense îndoieli şi limitări. Totuşi, se pare că acest fapt se adevereşte mai ales în privinţa filosofiei franceze a secolului al XVIII-lea care s-a afirmat cu perseverenţă în această direcţie. În privinţa acestui lucru, potrivnici şi duşmani, admiratori şi adoratori ai Iluminismului au ajuns la aceeaşi concluzie. Atât în scrierile sale, cât şi în scrisorile sale, Voltaire nu va obosi să reactualizeze în permanenţă vechiul său apel la luptă: Écrasez *l’infime.* În momentul în care el accentiiează precaut faptul că războiul său nu este declarat împotriva credinţei, ci împotriva superstiţiei, nu împotriva religiei, ci a Bisericii, generaţia următoare, care vedea în el conducătorul ei spiritual, nu constatase încă aceste dis1 incţii. Enciclopedismul francez declară război deschis religiei, pretenţiei ei la valoare şi la

adevăr. El îi reproşează nu numai că a fost întotdeauna doar o piedică în calea progresului intelectual, ci şi că s-a dovedit a fi incapabilă de a întemeia o morală autentică, o ordine dreaptă a vieţii, politică şi socială. În a sa *Politique Naturelle,* Holbach insistă pe acest punct. Acuzaţia sa împotriva i eligiei se bazează pe faptul că ea, educând omul să fie cu teamă în faţa I iranilor invizibili, l-a sufocat implementându-i convingerea că şi faţă de cei i are au putere pe pământ trebuie să se comporte ca un laş şi ca o slugă.[111] Chiar şi deismului i se va reproşa acum că nu este decât un dualism confuz şi un compromis atenuat. Diderot explică că destul a tăiat hidrei religiei o duzină de

111 Vezi Holbach, *Politique Naturelle,* discursul al III-lea, în special § XII şi urm. (editat de Hubert, *d'Holbach et ses amis,* Paris, p. 163 şi urm.).

E r n st Cas şi rer I 134 capete, însă acestea s-au regenerat din capul pe care nu îl nimicise. De aceea, întoarcerea de la credinţă, în care îmbracă el forma istorică şi pe a cărei baze se sprijină, apare de acum înainte ca unicul mijloc de a elibera a omul de prejudecată şi robie şi de a-i deschide adevăratul drum către fericire... În zadar încerci, tu, superstiţiosule – astfel lasă Diderot natura să vorbească omului – să-ţi găseşti fericirea dincolo de limitele lumii în care eu te-am situat. Îndrăzneşte să te eliberezi de jugul religiei, rivala mea impertinentă care nu îmi recunoaşte drepturile; renunţă la zeii care s-au măsurat cu puterea mea şi întoarce-te la legile mele. Reîntoarce-te la natură, în locul de unde ţi-ai luat zborul. Ea va crede în tine, va goni din sufletul tău toate temerile care acum te trag în jos şi toată neliniştea care te macină. Oferă-te naturii, oferă-te umanităţii, oferă-te ţie însuţi – şi vei găsi peste tot, pe cărarea vieţii tale, flori". „Să străbatem istoria tuturor naţiunilor şi a tuturor secolelor; întotdeauna îl vom găsi pe omul aflat sub constrângerea a trei coduri diferite: codul naturii, al societăţii şi cel al religiei. Fiecare cod constituie o piedică pentru celălalt şi îl limitează, căci niciodată nu s-a ajuns la o conlucrare reală a acestora. Consecinţa acestui fapt a fost că, niciodată şi nicăieri, nu a existat un om natural, un om social şi un om religios, în adevăratul sens al cuvântului."[112] Pentru cine a cunoscut o dată această stare de fapt, pentru acela nu mai există cale de întoarcere. Nu există niciun compromis şi nici conciliere; trebuie să alegem între libertate şi dependenţă, între conştiinţa clară şi afectul surd, între cunoaştere şi credinţă. În această alegere, decizia trebuie să fie unilaterală pentru omul timpului nou, pentru omul epocii Luminilor. El trebuie să renunţe la orice ajutor venit de sus, trebuie să-şi niveleze singur drumul către un adevăr pe care îl posedă doar dacă îl obţine şi poate să-l fundamenteze prin propriile lui forţe.

Totuşi, nu se poate afirma cu certitudine că

112 Diderot, *Supplement au voyage de Bougainville* (I771) în *(Euvres* (Assezat), II, p. 199 şi urm.; vezi şi II, 240 şi unn.

Iluminismul, în tendinţele sale fundamentale, pe baza explicaţiilor de acest fel ale adepţilor şi purtătorilor săi de cuvânt, poate fi considerat drept o epocă ireligioasă şi potrivnică credinţei. Deoarece, o astfel de abordare ascunde pericolul de a nu mai recunoaşte realizările ei cele mai mari. Scepticismul ca atare nu este capabil de asemenea performanţe. Cel mai puternic impuls conceptual al Iluminismului şi forţa sa spirituală nu sunt fondate pe întoarcerea sa de la credinţă, ci pe noul ideal de credinţă pe care el şi-l propune şi în noua formă a religiei pe care o încorporează. Cuvintele lui Goethe despre credinţă şi necredinţă au aceeaşi profunzime şi deţin acelaşi adevăr şi în ceea ce priveşte epoca Luminilor. Atunci când Goethe desemnează conflictul dintre credinţă şi necredinţă ca cea mai profundă şi unică temă a istoriei lumii şi a umanităţii şi când accentuează că Inate epocile în care a domnit credinţa au fost impunătoare şi fertile pentru e ontemporaneitate şi posteritate, în timp ce celelalte, în care necredinţa a asumat o victorie jalnică, au dispărut înaintea posterităţii – căci, nimănui 111 l-i place să se îndeletnicească cu cunoaşterea a ceva steril – toate acestea trebuie să ne împiedice să mai întrebăm de ce parte trebuie să plasăm epoca Luminilor dacă ne raportăm la această opoziţie. Aici domină peste tot un sen1 iment creator autentic, o încredere necondiţionată în configurarea şi înnoirea lumii. O asemenea înnoire se pretinde şi se aşteaptă acum din partea religiei. De aceea, orice adversitate aparentă faţă de religie pe care o întâlnim în epoca I, uminilor nu are voie să ne tulbure pentru că, şi aici, *problematica* spirituală este amestecată cu cea religioasă, primind de la aceasta din urmă cele mai puternice şi constante impulsuri. Pe cât de mult resimţim *răspunsurile* pe care religia le-a dat până acum la întrebările fundamentale ce privesc cunoaşterea şi moralitatea, ca fiind nesatisfăcătoare, pe atât de mult apar aceste întrebări reformulate tot mai intens şi cu tot mai multă pasiune. Disputa nu mai priveşte de acum înainte dogmele şi interpretarea lor, ci forma generală a

certitudinii 1 religioase; ea nu se raportează la obiectul credinţei, ci la genul, orientarea şi I iincţia credinţei ca atare. Astfel, înainte de toate, în cercurile filosofiei *germane* a Luminilor, nu se aspiră cu toate forţele la distrugerea religiei, ci la fundamentarea şi la aprofundarea ci „transcendentală”. Pornind de la această aspiraţie se explică modalitatea specifică de religiozitate a epocii Luminilor, să i x plică tendinţa ei atât pozitivă cât şi negativă, credinţa şi necredinţa sa. Doar dacă cuprindem ambele momente într-unul singur şi dacă cunoaştem dependenţa lor reciprocă, vom putea înţelege evoluţia istorică a filosofiei religiei din secolul al XVIII-lea ca unitate reală: ca o mişcare ce îşi ia punctul de plecare dintr-un centru ideatic bine detenminat şi care aspiră la un anumit scop ideal.

Dogma păcatului originar B şi problema teodiceei

În pofida abundenţei şi multiplicităţii literaturii teologice şi filosofico-relipioase din secolul al XVIII-lea – deja, pentru *o singură* problemă a deismului, număru] scrierilor polemice este uriaş – se poate dovedi totuşi existenţa unui punct central sistematic asupra căruia se insistă mereu. Gândirea filosofiei Luminilor nu a avut nevoie să stabilească această problemă centrală, pornind de la sine însăşi. Mai mult, ea a preluat-o drept moştenire a lumii ideatice a secolelor trecute, abordând-o însă cu noi mijloace intelectuale, pe care le dobândise între timp. Deja Renaşterea nu se dorea a fi exclusiv o renaştere a antichităţii şi a spiritului ştiinţific, ci ea dorea o transformare internă, o reno*vatio*[113] a religiei. Ea aspira la o religie de afirmare a lumii şi de afirmare a spiritului; o religie ce recunoaşte amândurora valoarea lor specifică; o religie care vedea dovada şi victoria propriu-zisă a divinului nu în umilire şi distrugere, ci în preamărire. Astfel, va fi întemeiat aici acel teism universal, aşa cum el, în teologia umanistă convinsă a secolelor al XVI-lea şi al XVII-lea, a ajuns să facă epocă. Această teologie se originează în ideea că esenţa divinităţii trebuie concepută

113 Reînnoire *(lat.)* (n.tr.).

doar în totalitatea manifestărilor sale şi că, fiecare dintre acestea deţine un sens şi o valoare independentă. Fiinţa absolută a lui Dumnezeu nu poate fi exprimată prin nicio formă şi prin niciun nume; căci, forma şi denumirea sunt modalităţi de *limitare* şi, tocmai din această cauză, nu se aplică esenţei infinitului. Însă, acest fapt conţine în acelaşi timp o concluzie inversă: căci fiecare formă particulară se află în egală măsură la distanţă de esenţa absolutului, toate formele se află totodată şi în apropierea acesteia. Orice expresie a divinităţii, în cazul în care este autentică şi reală în sine, are voie să se compare şi cu alte expresii. Ele sunt echivalente uncie cu celelalte, dacă se hotărăsc nu să desemneze esenţa însăşi, ci să o interpreteze doar în parabole, prin intermediul simbolului. De la Nicolaus Cusanus până la Marsilius Ficinus, de la acesta până la Erasmus şi Thomas Morus, se poate urmări desfăşurarea şi întărirea acestui spirit umanist-religios. În primele decenii ale secolului al XVIII-lea se părea că această evoluţie şi-a atins scopurile, că s-a reuşit întemeierea unei „religii în limitele umanităţii11. Această religie nu se contrapune sceptic şi în niciun caz nu este adversă dogmei creştine. Mai mult, ea depune eforturi în vederea conceperii şi interpretării dogmei într-o manieră în care ea va deveni expresia noii convingeri religioase. Pentru Nicolaus Cusanus, ideea de *Christi* este cea pe baza căreia el prezintă concepţia sa despre *humanitas*[114]*. Humanitas-u [*în Hristos devine legătura lumii, dovada supremă a unităţii lor intrinseci: căci, prin aceasta, prăpastia între infinit şi finit, între principiul originar creator şi fiinţa creată, va fi anulată, cele două elemente antagonice fiind împăcate. Astfel, universalismul religios, care va fi întemeiat aici, permite, de asemenea, conceperea universului noilor forme de viaţă spirituale, care iau fiinţă în Renaştere şi configurarea acestora dintr-o perspectivă centrală filosofică. În aceeaşi manieră, el se deschide matematicii, ştiinţei noi a naturii şi cosmologiei, la fel cum, în raport cu Augustin, şi Evul Mediu întemeiază o nouă concepţie

114 Umanitate *(lat.)* (n.tr.).

specifică despre sensul istoriei. Se pare că realizarea acestui fapt a fost posibilă doar de pe poziţiile religiei, nefiindu-i potrivnic, dimpotrivă, fundamentându-se prin aceasta. Totodată, se pare că putem întrevedea profunzimile propriu-zise ale religiei tocmai prin amploarea pe care aceasta a luat-o. Problema împăcării dintre om şi Dumnezeu, spre a cărei soluţionare au năzuit atât marile sisteme scolastice rât şi întreaga mistică a Evului Mediu, apare acum într-o nouă lumină. Nu se mai aşteaptă ca să se realizeze în exclusivitate pe baza unei acţiuni a graţiei divine şi nu va mai fi lăsată la aprecierea acesteia. Ea trebuie să se înfăptuiască prin activitatea spiritului uman şi pe baza propriei sale dezvoltări.[115]

Această religie umanistă şi-a găsit însă în Reformă un adversar de temut. Se pare că Reforma converge cu Renaşterea în punctul în care ambele acordă „imanenţei 1 o nouă valoare şi o nouă sancţiune religioasă. Şi aceasta pretinde o interiorizare şi o spiritualizare a conţinutului credinţei, neinsistând asupra cu lui, asupra subiectului religios, ci, raportându-se în acelaşi timp la fiinţa lumii, o aşază într-o nouă relaţie faţă de centrul certitudinii credinţei. Pe baza acestei certitudini pe care o oferă credinţa, trebuie să fie justificată acum lumea. Cu aceasta, în raport cu cerinţa ascetică a negării lumii, apare acum cerinţa afirmării şi configurării acesteia. Această configurare trebuie să se înfăptuiască în muncă, în profesie, în acţiunea în cadrul ordinilor sociale ale lumii. Însă, dacă pe această cale, umanismul şi Reforma se întâlnesc la un nivel comun, totuşi, din perspectiva fundamentului lor ultim, ele rămân separate. t'onform originii şi scopurilor sale, credinţa reformatoare rămâne separată de idealurile religioase ale umanismului. Nucleul acestei opoziţii se poate exprima printr-un *singur* cuvânt: el constă în poziţia radical-diferită pe care umanismul şi reforma o adoptă faţă de problema *păcatului originar.* Umanismul nu s-a aventurat niciodată să atace deschis

115 Pentru mai multe detalii, vezi lucrarea mea, *Individuum und Kosmos in der l'liilosophie der Renaissance,* Leipzig, 1927.

dogma păcatului originar. Însă, prin orientarea sa de bază spirituală, a trebuit să tindă către diminuarea puterii acestei dogme. În concepţiile fundamentale religioase ale Umanismului, se arată tot mai puternic pătrunderea spiritului pelagianismului. Tot mai conştient se năzuieşte spre desprinderea de jugul tradiţiei augustiânene. Întoarcerea la Antichitate nu trebuie să servească în ultimul rând acestei lupte. Teoria platonică a iubirii şi doctrina stoică despre autarhia voinţei vor fi invocate împotriva concepţiei augustiniene despre alterarea radicală a naturii umane şi despre incapacitatea ei de a se întoarce la divinitate. Doar pe *aceste* baze, universalismul religios, la care aspira Umanismul, putea fi obţinut pe bună dreptate, doar astfel, putea fi justificată o revelaţie care nu se epuizează printr-o manifestare singulară a divinităţii, limitată din punct de vedere spaţia-temporal. I Însă, împotriva acestei extinderi se ridică acum obiecţia tăioasă a sistemelor reformatoare; deoarece, toate acestea se sprijină pe credinţa în caracterul necondiţionat şi în unicitatea cuvântului *Bibliei.* Nicio trimitere către mundaneitate nu trebuie să pună la îndoială această credinţă. *Biblia*, în transcendenţa, supranaturalitatea şi autoritatea sa absolută, este singurul obiect cu ajutorul căruia poate fi obţinută certitudinea mântuirii. Astfel, „individualismul” religios, reprezentat de Reformă, rămâne în totalitate raportat la realităţile pur obiective, supranaturale.[116] Şi pe cât de mult încearcă el să consolideze acest raport, pe atât de mult se vede reîntorcându-se, dintr-o nouă perspectivă, la concepţia augustiniană a dogmei. Aceasta va constitui, atât pentru Luther cât şi pentru Calvin, sprijinul şi nucleul sistemelor lor teologice. Cu aceasta, ruptura faţă de umanism a devenit inevitabilă. Ea va fi înfăptuită cu cea mai mare claritate în lucrarea lui Luther, *De servo arbilrio.* Apologia precaută pe care Erasmus o face libertăţii umane, pronunţarea sa în favoarea autarhiei şi autonomiei voinţei,

---

116 Pentru mai multe detalii, vezi lucrarea mea, *Die Platonische Renaissance in England und die Schule von Cambridge,* cap. H şi IV.

care chiar şi prin căderea în păcat nu ar fi fost anulate în totalitate, îi apar lui Luther ca nefiind nimic altceva decât o expresie evidentă a scepticismului religios. Nu există nicio altă eroare mai periculoasă decât credinţa într-o astfel de independenţă a omului, care, pe lângă graţia divină, ar fi considerată ca potenţă proprie, care, fie împotriva ei, fie alături de ea, are capacităţi reduse. Trebuie să distingem la modul cel mai conştient între forţa lui Dumnezeu şi a noastră, între opera lui Dumnezeu şi opera noastră, deoarece de această distincţie depinde cunoaşterea de sine şi cunoaşterea şi cinstirea lui Dumnezeu. „Fiindcă, atâta timp cât un om este convins că el ar putea face câtuşi de puţin pentru salvarea sa, lui îi rămâne speranţa şi nu se îndoieşte de sine; din acest motiv, el nu se umileşte în faţa lui Dumnezeu, ci se pune pe sine în evidenţă, sau speră sau doreşte cel puţin ocazie, timp şi operă prin care el, în cele din urmă, ajunge la mântuire. I) împotrivă, cine nu se îndoieşte deloc de faptul că totul depinde de voinţa divină, acela se îndoieşte în totalitate de sine însuşi, nu ne alege pe noi, ci îl aşteaptă pe Dumnezeu, pe cel care acţionează aici; acesta este cel mai aproape de graţia divină şi va fi salvat”.

Cu aceasta, verdictul credinţei reformatoare s-a pronunţat faţă de cea umanistă şi în zadar a încercat secolul al XVII-lea să se opună acestei sentinţe. Desigur că idealurile renascentiste sunt vii în acesta, găsindu-şi apărătorii şi susţinătorii în special în cercurile filosofiei. Însă, marile mişcări religioase ale epocii ies în afara tuturor acestor tendinţe. Speranţa că se va constitui o religie universală, aşa cum a nutrit-o Cusanus şi cum a exprimat-o în lucrarea sa, *De pace /idei”,* a fost năruită. În locul stării de pace a credinţei, s-a impus cea mai dură şi ireconciliabilă dispută de credinţă. Se părea că, în această dispută, victoria revine în toate privinţele dogmatismului. Când Hugo Grotius, în Ţările de Jos, şi când Şcoala de la Cambridge, în Angl ia, au încercat încă o dată să reînnoiască spiritul renascentist, eficienţa lor nemijlocită s-a aplicat doar în cadrul unui cerc relativ restrâns. Grotius

este înfrânt de atacul gomarismului[117][118], care îşi pronunţă victoria definitivă asupra arminienilor olandezi, la fel cum (udworth şi More nu au putut să se apere împotriva pătrunderii puritanismului şi a calvinismului ortodox. Cu toate acestea, munca acestor gânditori nu a rămas fără rezultat nici sub aspect religios, nici sub aspect istoric spiritual. Deoarece, că a fost cea care a nivelat drumul „Iluminismului” secolului al XVIII-lea. Teologia epocii Luminilor a devenit conştientă de acest context universal istoric. Reproşul care s-a adus Iluminismului, anume că el, ca epocă – a crezut a fi „începutul timpurilor”, că nu a recunoscut marile realizări ale trecutului, subestimându-le, nu se justifică aici în niciun caz. Semler, unul dintre capii teologiei germane iluministe, demonstrează spiritul criticii istorice, căruia îi pregăteşte terenul în cercetarea *Bibliei*, chiar şi prin faptul că el cunoaşte şi exprimă la modul cel mai clar şi contextele istorice care domină aici. În războiul său împotriva ortodoxiei, el recurge la Erasmus pe care îl desemnează drept creatorul teologiei protestante. Încă o dată se vor pune acum vechile întrebări: întrebarea asupra autarhiei raţiunii şi asupra autonomiei voinţei morale. Însă, aceste probleme se vor soluţiona acum independent de orice autoritate externă, independent de *Biblie* şi Biserică.

Cu aceasta, pentru prima dată, dogmatismul din Evul Mediu nu mai are putere: deoarece, augustinianismul nu va mai fi combătut acum în consecinţele şi influenţele sale nemijlocite, ci atacat în nucleul şi principiul său fundamental. Ideea păcatului originar este adversarul comun în a cărui combatere coincid diferitele orientări ale filosofiei Luminilor. În acest punct, Hume se află de partea deismului englez, aşa cum Rousseau se află de partea lui Voltaire: se pare că unitatea scopurilor spre care tinde Iluminismul a depăşit, o anumită perioadă, toate diferenţele şi divergenţele cu privire la mijloacele prin

---

117 Despre pacea credinţei *(lat.)* (n. tr.).

118 Curent religios fundamentat de Francis Gomar sau Gomarus, duce olandez, dis- iipol al lui Calvin din secolul al XVII-lea, care s-a opus arminienilor (n. tr.).

care aceste scopuri puteau fi atinse.

Mai întâi vom urmări evoluţia problemei în cadrul istoriei spiritului *francez,* unde aceasta şi-a găsit punctul culminant şi formularea cea mai clară. Cu o perfecţiune la care doar spiritul analitic francez a putut ajunge, sunt dezbătute aici toate aspectele diferite pe care problema le ascunde în sine şi fiecare dintre acestea este urmărit până la ultimele lui consecinţe. Diferitele începuturi posibile apar într-o antiteză clară unele faţă de celelalte şi se pare că din această antiteză provine soluţia dialectică. Problema păcatului originar va fi pusă încă o dată în filosofia franceză a secolului al XVII-lea de către unul dintre cei mai profunzi gânditori ai ei. Problema este pusă în faţa noastră cu o deosebită forţă conceptuală, cum nu s-a mai întâlnit înainte, cu o desăvârşită claritate a expunerii, în lucrarea lui Pascal, *Cugetări.* De la Augustin, aceasta abia dacă şi-a schimbat conţinutul: deoarece, prin intermediul marii opere a lui Jansenius despre Augustin, problematica se leagă în totalitate de acesta. Însă, ceea ce îl desparte pe Pascal de Augustin şi ceea ce îl caracterizează ca gânditor al unei noi epoci, este forma şi metoda argumentării sale. Această metodă este datorată lui Descaites şi ea doreşte aplicarea idealului său logic, idealul clarului şi distinctului la ultimele mistere ale credinţei. Astfel, ia fiinţă acum o mixtură paradoxală de motive ideatice; căci, *conţinutul* teoriei pe care Pascal doreşte să o întemeieze în *Cugetări* se află în cel mai puternic contrast cu forma şi maniera întemeierii înseşi. Teza pe care el o reprezintă este neputinţa totală a raţiunii care nu este capabilă să ajungă la certitudine, care doar prin renunţ la sine însăşi, prin supunerea ei totală credinţei, poate ajunge la adevăr. Însă, tocmai necesitatea acestei supuneri nu va fi predicată şi pretinsă de către Pascal, ea trebuie să fie *demonstrată* de către acesta. El nu se adresează credincioşilor, ci necredincioşilor. El vorbeşte limba lor şi doreşte să-i înfrunte cu propriile lor arme. Arma logicii moderne analitice, pe care Pascal o mânuieşte ca nimeni altul, pe care o foloseşte în lucrările sale matematice şi pe care o

desăvârşise, trebuie să-i servească acum pentru expunerea ţi evoluţia problemei fundamentale a religiei. Astfel, el abordează soluţia acestei probleme cu aceleaşi mijloace *metodice* pe care le-a întrebuinţat în lucrarea sa despre secţiunile conice, în privinţa unei probleme geometrice, şi în tratatul său despre spaţiul vid, în privinţa unei probleme empirico-fizice. Cercetarea exactă a fenomenelor şi forţa gândirii ipotetice sunt şi în acest caz decisive. Nu deţinem şi nici nu avem nevoie de niciun altfel de mijloc prin care să fim conduşi la o soluţionare. La fel cum nici fizicianul, pentru a răspunde la întrebarea asupra esenţei unei anumite forţe naturale, nu deţine nicio altă modalitate decât aceea de a surprinde *fenomenele* sale şi de a le consulta sistematic în ansamblul lor, tot aşa, nici misterul fundamental al naturii umane nu poate fi dezlegat pe alte căi. În aceasta constă prima cerinţă care trebuie ataşată fiecărei ipoteze, şi anume, că ea trebuie să surprindă şi să prezinte exhaustiv fenomenele. Postulatul *salvării fenomenelor (oiutst v ra 0 aivo-svd)* nu are mai mică însemnătate pentru teologie decât pentru astronomie. Şi tocmai în această privinţă îşi aşteaptă Pascal adversarul, îl aşteaptă pe cel care se îndoieşte şi pe necredincios. Când aceştia resping soluţia oferită de religie, când se împotrivesc să accepte învăţătura despre căderea în păcat şi despre „dubla natură” a omului, se încearcă să se ofere acestora o altă explicaţie probabilă. În locul acestei duplicităţi, ei trebuie să aşeze simplitatea, în locul discordiei, armonia. Însă, tocmai această unitate şi armonie prezumtivă ajung imediat în conflict cu tot ceea ce existenţa umană oferă în mod faptic. Căci, întotdeauna când întâlnim un om, nu îl întâlnim în calitate de fiinţă închisă şi armonioasă în sine, ci ca esenţă scindată, împovărată de cele mai profunde contradicţii. Aceste contradicţii constituie stigmatul naturii umane. În măsura în care omul încearcă să înţeleagă poziţia sa în cosmos, el se vede situat între infinit şi neant, incapabil de a aparţine în totalitate unei singure direcţii. El se află deasupra şi dedesubtul tuturor esenţelor; el este în acelaşi timp

sublimul şi abjectul, măreţia şi mizeria, forţa şi neputinţa. Conştiinţa sa îi prezintă în permanenţă un scop pe care în existenţa sa nu-l poate atinge niciodată – şi în acest cerc, al permanentei dorinţe de a ieşi în afara sa şi al permanentei recăderi la umila sa condiţie, se va zbate întreaga sa existenţă. Nu putem scăpa de această contradicţie ce apare în fiecare fenomen singular al naturii umane, şi nu există nicio altă cale de a o explica decât urmărind-o de la fenomene în originea lor inteligibilă, de la stări de fapt în principiul lor. Duplicitatea ireductibilă a naturii umane îşi găseşte soluţia în 111 isterul căderii. Prin acesta din urmă se scoate la lumină imediat ceea ce înainte părea obscur şi de neînţeles. Dacă această „ipoteză" este şi rămâne în sine un mister absolut, pe de altă parte, însă, ea constituie singura cheie care ne poate deschide calea spre esenţa noastră profundă. Natura umană devine mai întâi inteligibilă prin ininteligibilitatea pe care noi o descoperim la baza sa. Astfel, în raport cu formele logice, „raţionale" ale cunoaşterii, etaloanele se răstoarnă. Vom explica un necunoscut în măsura în care îl vom reduce la ceva cunoscut; ceva cunoscut, ceva dat, existenţa în mijlocul căreia ne aflăm, va fi întemeiată pe ceva necunoscut. Însă, tocmai această schimbare radicală a tuturor mijloacelor şi măsurilor raţional e ne învaţă că noi nu ne aflăm situaţi la o limită a cunoaşterii întâmplătoare şi subiective, ci la una necesară şi obiectivă. Nu numai capacitatea noastră redusă de înţelegere este cea care nu ne îngăduie o cunoaştere adecvată a obiectului, ci obiectul însuşi i, antinomic în sine şi care sfidează orice formă de raţionalitate. Fiecare etalon raţional este ca atare un etalon *imanent.* Căci, forma înţelegerii noastre raţionale constă tocmai în faptul că încercăm să înţelegem pornind de la o anumită esenţialitate, subzistentă prin sine însăşi, de la „natura" unui lucru şi îndreptându-ne spre proprietăţile care-i revin acestuia în mod necesar. Avem de a face aici cu
0 natură care se neagă pe sine nemediat; avem de-a face cu imanenţa care, atâta timp cât încercăm să o concepem

în mod pur şi exhaustiv, se transformă brusc în transcendenţă. „Qui demelera cel embrouillement? La nature confond les pyrrhoniens et la raison confond les dogmatiques. Que deviendrez-vous dane, o homme, qui cherchez quelle est voire veritable condition par votre raison naturelle?... Connaissez dane, superbe, quel paradoxe vous être a vous-même. Humiliez-vous, raison impuissante; taisez-vous, nature imbecile: *apprenez que / homme passe infiniment l'homme* el entendez de votre maître notre condition vârâtabic, que vous ignorez. Écoutez Dicu!"[119]

Prin aceste afirmaţii ale lui Pascal, filosofiei franceze a se co lu' lui al XVfII-lea
1 se punea cea mai dificilă şi mai profundă problemă. Dacă dorea să înainteze doar un singur pas, întâlnea un adversar spiritual de acelaşi rang. Dacă fascinaţia transcendenţei nu a putut fi risipită în acest loc, dacă omul a fost şi rămâne un „transcendent în raport cu sine însuşi", atunci i s-a oferit sprijin anticipat oricărei explicaţii „naturale" a lumi i şi a existenţei. De aceea, este de înţeles că filosofia iluministă franceză se întoarce mereu la Pascal, ca mânată de un impuls interior căruia nu-i poate rezista şi că, faţă de această operă, ea mută în permanenţă să-şi pună la încercare forţa critică. Critica îndreptată asupra lui Pascal are la origine, pe parcursul tuturor epocilor, scrierile lui Voltaire. Deja în prima sa scriere filosofică, *Lettres sur les Anglais,* el iniţiază această critică, iar o jumătate de secol mai târziu se va întoarce din nou la această lucrare de tinereţe, pentru a o completa cu noi argumente. Voltaire acceptase provocarea lui Pascal; el explicase că dorea să apere omenirea împotriva acestor „mizantropi sublimi". fosă, dacă examinăm cu atenţie

---

119 Pascal, *Pensees,* art. VIII (ed. Ernest Havet, a V-a ediţie), Paris, 1897, I, 114. [„Cine va lămuri această încurcătură? Natura îi confundă pe pyrrohnieni iar raţiunea îi confundă pc dogmatici. Ce vei deveni tu, Omule, care îţi cauţi adevărata condiţie prin raţiunea ta naturală? Cunoaşte deci ce paradox eşti chiar pentru tine însuţi. Umileşte-te, raţiune neputincioasă, amuţeşte, natură imbecilă: *învaţă că omul întrece infinit omul* şi înţelege de la stăpânul tău adevărata noastră condiţie pe care o ignori. Ascultă-l pe Dumnezeu!" *(fir.)* (n. tr.)].

argumentele sale, vom vedea desigur că el încearcă să evite războiul deschis. Căci, Voltaire evită cu foarte mare grijă să-l urmeze pe Pascal până în *centrul* religios al ideilor sale şi până în cele mai adânci profunzimi ale problemelor pe care le tratează. El încearcă să-l menţină la suprafaţa existenţei umane; vrea: a arate cum această suprafaţă îşi este autosuficientă şi capabilă de autoexplicaţie. Modul de abordare se schimbă: onestitatea cu care Pascal se raportează la probleme va fi înlocuită acum de un mod de abordare ludic, concentrării şi rigidităţii argumentării pascaliene le vor fi contrapuse o mobilitate spirituală, sensulu i profund mistic, un sens facil al „copilului lumii”. „Intelectul comun iiman” va fi chemat, în calitate de judecător, împotriva subtilităţilor metafizicii. Ceea ce Pascal a numit contradicţiile naturii umane, este pentru Voltaire doar dovada bogăţiei, diversităţii şi dinamicii acesteia. Fireşte, ea nu este „simplă” în sensul că îi este caracteristică o anumită existenţă şi că îi este prefigurat un anumit traseu; ea se manifestă în posibilităţi mereu noi. fusă, după Voltaire, în această versatilitate aproape nelimitată constă nu slăbiciunea, ci forţa ei. Chiar dacă activitatea oamenilor pare încă disparată, chiar dacă nu se opreşte asupra nici unui rezultat, ci acţionează în vederea îndeplinirii mai multor scopuri şi sărind de la o sarcină la alta, totuşi, în această multiplicitate se arată de fapt intensitatea sa autentică şi cea mai mare forţă de care ea este capabilă. Omul, în desfăşurarea şi extinderea tuturor forţelor diferite pe care le simte în sine, este deja ceea ce el poate să fie şi ceea re trebuie să fie: „aceste aşa-zise contrarietăţi pe care le numiţi *contradicţii*: ain’t ingredientele necesare care intră în alcătuirea omului care este, ca şi îi siul naturii, ceea ce trebuie să fie”.

Desigur, această filosofie a aşa-zisului *common sense* nu este ultimul 1 avânt pe care Voltaire îl pronunţă în legătură cu această problemă. Pe cât de puţin se îndoieşte el de argumentele lui Pascal, pe atât de mult se simte că, totuşi, acestea îl neliniştesc. De fapt, ne aflăm într-un punct în care simpla negaţie nu a fost suficientă şi în care

s-a aşteptat din partea filosofiei Luminilor o decizie pozitivă clară. Dacă respinsese misterul păcatului originar, trebuia să stabilească cauza răului în alt loc, trebuia să o cunoască şi să o demonstreze pe calea raţiunii. De aceea, în acest punct, se pare că în faţa metafizicii *ca atare* nu mai există niciun pericol: deoarece, îndoiala noastră în privinţa dogmei ne preocupă pe atât de profund şi de acerb în misterul *teodiceei.* Şi pentru Voltaire, această enigmă continuă să existe, deoarece şi pentru el existenţa lui Dumnezeu este un adevăr demonstrabil. Enunţul: „eu exist, deci există o esenţă necesară şi eternă" nu şi-a pierdut pentru el nimic din evidenţa sa. i Dacă, totuşi, nodul gordian al problemei teodiceei nu este dezlegat pentru noi, la fel ca şi înainte, atunci cum putem să ne opunem cerinţei lui Pascal conform căruia sinuozităţile acestui nod ne conduc în „abisul" credinţei?[120] Voltaire a respins în mod categoric optimismul ca teorie metafizică, soluţia lui Leibniz şi a lui Shaftesbury. El nu vedea în acesta un răspuns filosofic, ci îl aşeza pe acelaşi plan cu născocirile şi cu „romanele" mitice.[121] Cei care susţin că totul ar fi bun, sunt nişte şarlatani. Să recunoaştem că răul există şi să nu încercăm să negăm cu un zel absurd toate ororile existenţei noastre.[122] Dacă Voltaire, în raport cu teologia şi metafizica, se pronunţă aici pentru scepticismul teoretic, atunci, cu aceasta, el se vede prins în mijlocul argumentării pascaliene pe care dorea să o combată. Astfel, în ceea ce priveşte *rezultatul,* el se află exact în acel punct în care se aflase Pascal. Consecinţa că filosofia, că raţiunea, în măsura în care refuză orice sprijin al revelaţiei, trebuie neapărat să sfârşească prin scepticism: „le pyrrhonisme est le vrai", aparţine negreşit lui Pascal.5

120 Vezi *Additions aux remarques sur Ies Pensees de Pascal* (1743), XXXI, 334: „*J'existe, donc quelque chose existe de toute eternile* est une proposition evidente." *[„El:ist, deci există ceva dintotdeauna* este o propoziţie evidentă." (n. tr.).]

121 Vezi *II faut prendre un parti ou le principe d'action* (1772), secţ. XVII: „Des romans inventes pour deviner l'origine du mal“ *(CEuvres,* XXXI, 177).

122 *II faut prendre un parti ou le principe d'action,* secţ. XVI *(CEuvres,* XXXI, 174 şi urm.).

Dacă ni privire la problema originii răului, Voltaire a sustras toate mijloacele ajutătoare împotriva scepticismului, el se vede de acum înainte prins într-un vârtej. I: I acceptă toate răspunsurile şi respinge toate răspunsurile. Schopenhauer a făcut cu predilecţie trimitere la lucrarea *Candid* a lui Voltaire, a încercat să o utilizeze ca arma cea mai puternică împotriva optimismului. În realitate, Voltaire a fost la fel de puţin un *sistematician* al pesimismului, pe cât de puţin a fost şi unul al optimismului. Poziţia sa faţă de problema răului nu se constituie nicăieri într-o *doctrină* stabilă. Ea nu poate şi nu vrea să fie mai mult decât expresia stării din perioada respectivă cu care el se raporta la lume şi la oameni. Această stare acceptă toate nuanţele şi este redată prin însuşi jocul acestor nuanţe. fa perioada tinereţii, Voltaire nu cunoaşte încă accese pesimiste. El se pronunţă pentru o filosofie pur hedonistă, care găseşte justificarea" existenţei în faptul că ea se lasă pradă tuturor plăcerilor sale, încercând să le epuizeze. A năzui spre o altă înţelepciune i se părea a fi tot atât de inoportun pe cât de inutil: „adevărata înţelepciune *este* de a şti să evadezi din trisleţe prin cufundare în voluptate". Voltaire nu vrea să fie aici nimic altceva decât apologetul epocii sale, apologetul luxului, al gustului şi al plăcerii simţurilor, fără nicio prejudecată. 1 Desigur, mai târziu a renunţat la această glorificare iar cutremurul din Lisabona a fost pentru el motivul de a elabora o palinodic expresivă. Axioma *Toul est bien,* în calitate de enunţ instructiv, va fi acum automat respinsă.[123] Este o autoamăgire nebunească să închidem ochii în fala răului care are asupra noastră o forţă nemijlocită. Tot ce ne rămâne de făcut este să ne orientăm privirea spre viitor şi să sperăm că vom primi de la acesta soluţia enigmei care în acest moment ne este inaccesibilă: *„Într-o zi tuiul va fi bine,* iată speranţa noastră; *Totul este*

---

123 Vezi poezia *Le Mondain* (1736) şi *Defense du Mondain ou l'Apologie du Laxe, 1 Fuvres,* XIV, 112 şi urm, 122 şi urm. Prezentarea ce urmează asupra lui Voltaire şi Rrnisseau, se poate consulta în articolul meu, „Das Problem Jean-Jacques Rousseau", „Arhiva de istoria filosofiei", ed. de Arthur Stein, voi. XLI (1932), p. 219 şi urm.

bine astăzi, iată iluzia”. Astfel, Voltaire vorbeşte aici despre un compromis, iar acest compromis are pentru el valoare atât din punct de vedere teoretic, cât şi din punct de vedere etic. Nici răul moral nu poate fi negat; însă, justificarea sa constă în faptul că el nu poate fi evitat în ceea ce priveşte natura dată a omului. Fără slăbiciunile omeneşti, viaţa noastră ar fi descrisă ca stare de repaus. Căci, văzute din perspectivă rlică, cele mai puternice impulsuri ale acestei vieţi iau fiinţă tocmai din instinctele şi pasiunile, din lipsurile noastre. Pentru această imagine a lumii şi a vieţii, Voltaire a găsit cea mai pregnantă expresie în povestirea filosofică: *Le Monde comme îi va Vision de Babouc* (1746). Babouc primeşte de la Îngerul Ituriel invitaţia de a merge în capitala ţării şi de a investiga viaţa şi activitatea de acolo. El trebuie să decidă dacă oraşul trebuie să fie nimicit de la temelie sau dacă trebuie să fie cruţat. El cunoaşte oraşul în toate slăbiciunile şi lipsurile sale morale, dar în acelaşi timp, şi în toată strălucirea culturii sale şi în fina sa viaţă socială. Cu aceasta, el a luat decizia. A dat dispoziţie ca cel mai iscusit bijutier al oraşului să facă o mică statuie din toate metalele începând de la cele mai scumpe şi până la cele mai ieftine, pentru a o duce lui lturiel. „Ai vrea – îl întreabă pe acesta – să spargi această statuie drăguţă doar pentru faptul că nu este doar din aur sau diamante?” Ituriel înţelege: „decise să nu-l mai corecteze pe Persdpolis şi *să lase lumea să fie aşa cum este,* căci, zise el, dacă nimic nu e bine, atunci în mod sigur totul e acceptabil”. Chiar şi în *Candid,* unde îşi revarsă toată ironia asupra optimismului, Voltaire şi-a pierdut încrederea în această stare. Noi nu putem opune rezistenţă răului şi nici nu putem să-l eliminăm total. fesă, trebuie să lăsăm atât lumea fizică cât şi pe cea morală să-şi urmeze cursul iar noi să ne orientăm în ea astfel încât, în activitatea noastră continuă, să ne menţinem în ea, fiindcă din ea provine acea fericire de care numai omul este capabil.

Aceeaşi nesiguranţă care se trădează în poziţia lui Voltaire faţă de problema teodiceei, se poate observa şi în

gândirea secolului al XVIII-lea. Literatura ce priveşte această problemă este aproape nelimitată: deoarece, aceasta va fi mereu resimţită ca problema fundamentală propriu-zisă pornind de la care trebuie să se decidă destinul metafizicii şi al religiei. Astfel, va avea loc reîntoarcerea la această problemă, fără ca din această abordare diversificată să decurgă o îmbogăţire reală *principială* a acesteia. Argumentele lui Leibniz vor fi tot mai mult reluate şi interpretate din perspective diferite. fesă, cu greu vor putea fi ele înţelese în raportul lor viu cu conceptele şi premisele de bază ale filosofiei sale. Abordarea sistematică cedează tot mai mult în faţa abordării eclectice.[124] Cu aceasta, pătrunde un nou motiv care împuterniceşte *psihologia* empirică a problemei şi care încearcă abordarea ei cu mijloacele sale.

Părea că aici se deschide un drum prin care întrebarea privind depăşirea plăcerii sau neplăcerii în existenţa umană se dezbrăca de incertitudinile de până atunci şi prin care aceasta era situată pe o bază ştiinţifică sigură. Dacă această problemă era tratată în vederea luării unei decizii, atunci nu era permisă doar o evaluare vagă. Trebuia găsit un etalon stabil şi prezentată o anumită *scală* la care se puteau raporta valorile particulare ale plăcerii sau ale neplăcerii. Astfel, ne aflăm în punctul în care trebuia să se realizeze unificarea metodică a contrariilor. Indeterminarea *senzaţiei* de plăcere-neplăcere trebuia clarificată şi trebuia să i se găsească o expresie *exactă,* riguroasă. Se părea că doar relaţia dintre psihologie şi matematică, dintre experiment şi analiza pură conceptuală, putea servi atingerii acestui scop. O astfel de sinteză încearcă să facă Maupertuis în scrierea sa, *Essai de Philosophie morale.* El porneşte de la
0 definiţie determinată a plăcerii şi a neplăcerii pe care

124 Nu voi insista aici asupra acestei abordări eclectice; pentru aceasta, fac trimitere la lucrarea lui J. Kremer, *Das Problem der Theodizee in der Philosophie und Literatur des 18. Jahrhunderts,* Berlin, 1909 şi la cea a lui K. Wolff, *Schillers Theodizee... mit einer Einleitung iiber Das Theodizeeproblem in der Philosophie und Literatur des 18. Jahrhunderts,* Leipzig, 1909.

încearcă să o formuleze astfel încât din ea să decurgă nemediat posibilitatea ca fiecăreia să-ilie asociată o *valoare numerică* stabilă, prin aceasta, ele putând fi comparate din punct de vedere numeric. Aşa cum cunoaşterea lumii fizice se bazează pe faptul că noi reuşim să explicăm diferenţe calitative pe care le conştientizăm în fenomene prin diferenţe cantitative, tot aşa putem proceda şi în ceea ce priveşte fenomenele psihice. Şi în acest caz, eterogenitatea care iese la iveală în privinţa conţinuturilor, în *trăirea* lor nemijlocită, nu trebuie să ne împiedice să o vedem drept omogenă din punct de vedere *conceptual.* Căci, pe cât de diferite sunt modurile de plăcere sau neplăcere, totuşi ele au ceva comun, şi anume, faptul că fiecare dintre acestea are o an uimită intensitate şi o anumită durată. Dacă reuşim să măsurăm ambele momente şi putem prezenta o relaţie în conformitate cu care valoarea numerică a întregului se dovedeşte a fi dependentă de cea a fiecărui moment în parte, atunci drumul către soluţionare ar fi găsit. Astfel, s-ar putea face un *calcul* al senzaţiei şi al sentimentului similar calculului din aritmetică, geometrie sau fizică. Cu aceasta, problema unei „matematici a mărimilor intensive”, a unei *Mathesis intensorum* aşa cum
1 . ei bniz o prezentase deja în raport cu problemele fundamentale ale noii analize a infinitului, se extinde şi asupra teoriei sufletului. fa această privinţă, Maupertuis încearcă să formuleze o lege analoagă regulilor de bază ale staticii sau dinamicii. Pentru a calcula momentele de plăcere sau neplăcere, trebuie sii se pornească de la faptul că mărimea lor depinde pe de o parte de intensitate, şi, pe de altă parte, de durată, în timp ce acestea sunt prezente şi acţionează în suflet. De aceea, o dublă intensitate într-un interval simplu poate avea, în total, acelaşi rezultat ca şi intensitatea simplă într-un interval dublu.

În general, valoarea numerică a stărilor fericite sau nefericite din viaţă se poate defini drept produsul intensităţii plăcerii şi neplăcerii şi al duratei ambelor. Bazându-se pe această formulă, Maupertuis întreprinde şi

acţiunea de estimare a diferitelor *sisteme* etice în funcţie de valoarea lor de adevăr. Analizate mai exact, aceste sisteme se diferenţiază după calculul diferit al fericirii care se află la baza lor. Toate doresc să ofere modalitatea prin care s-ar putea ajunge la „binele suprem”, acesta însemnând cel mai mare produs posibil l de fericire al vieţii. Însă, unele dintre acestea încearcă să atingă acest rezultat prin creşterea binelui, altele, prin evitarea răului. Epicureicul tinde spre dobândirea unei sume cât mai mari de plăceri, stoicul, spre reducerea stărilor de neplăcere. Unul ne învaţă că scopul vieţii constă în dobândirea fericirii, celălalt, că scopul vieţii este evitarea neferi e irii.[125] Acest calcul îl conduce pe Maupertuis la un rezultat pesimist: se arată că în viaţa cotidiană suma răului o depăşeşte în permanenţă pe cea a binelui.[126] în lucrarea sa din perioada precritică, *Versuch den Begriff der negativen Grässe in die Weltweisheit einzuführen,* Kant a amintit această manieră de calcul a lui Maupertuis şi a contestat atât rezultatul obţinut cât şi metoda. El explică faptul că sarcina propusă aici nu poate fi soluţionată de oameni deoarece doar senzaţiile de acelaşi fel pot fi însumate, sentimentul însă, în stările încâlcite ale vieţii, pare că este foarte diferit, în funcţie de multiplicitatea emoţiilor. – 1 însă, obiecţia decisivă împotriva acestui mod de abordare a fost pusă prima oară de către Kant la bazele eticii sale. Ea a fost cea care trebuia să retragă definitiv fundamentul acelei abordări a problemei teodiceei, aşa cum aceasta domina încă filosofia populară a secolului al XVIII-lea. Deoarece, în măsura în care respingea cudaimonismul ca bază a eticii, ea retrăgea calculului plăcerii-neplăcerii orice semnificaţie pozitivă morală sau religioasă. Începând de acum, problema valorii vieţii era abordată dintr-o altă perspectivă. „Este uşor de stabilit ce valoare arc viaţa pentru noi, dacă această valoare este apreciată numai în funcţie de ceea ce ne desfată (de scopul natural pe care îl

125 Maupertuis, *Essai de PhUosophie Morale,* cap. I, IV şi V; *CEuvres,* I, 193 şi urm.

126 *Ibidem,* cap. [I, p. 20 I şi urm.

determină suma tuturor înclinaţiilor, în funcţie de fericire). Valoarea coboară sub zero; căci cine ar mai dori să-şi reia viaţa în aceleaşi condiţii sau chiar după un plan nou (conceput totuşi în conformitate cu mersul naturii), care ar urmări însă numai plăcerea? [...] deci nu rămâne nimic altceva decât valoarea pe care noi înşine o dăm propriei noastre vi eţi, nu numai prin ceea ce facem, ci şi prin ceea ce înfăptuim în vederea unui scop, atât de independent de natură, încât însăşi existenţa naturii devine scop numai cu această condiţie."[127]

În privinţa ideii unei *astfel* de conformităţi cu scopul care se află principial deasupra dimensiunii plăcerii şi neplăcerii, filosofia populară a epocii Luminilor nu a fost suficient de matură. Doar doi gânditori ai secolului al XVIII-lea au conceput această idee din perspective complet diferite şi care, prin aceasta, au pregătit şi anticipat problematizarea lui Kant. Prin aceasta, şi problema teodiceei nu doar că a fost altfel *abordată,* ci a şi obţinut o nouă *semnificaţie.* Într-o abundenţă de încercări lipsite de rezultat, metafizica îşi epuizase aici toate posibilităţile. Ea se afla într-un punct în care nu mai putea face niciun pas înainte, dar nici înapoi. De aceea, dacă întrebarea despre cunoaştere nu poate fi pusă credinţei, dacă nu era nevoie de o cufundare în „abisul" iraţionalului despre care vorbise Pascal, atunci rămânea doar o singură cale de a chema în sprijinul soluţiei alte forţe spirituale şi de a le încredinţa acestora conducerea. Astfel, gândirea epocii Luminilor trebuie acum să facă o cotitură pentru a se apropia de nucleul problemei teodiceei. Ea nu mai *începe* prin dezbaterea metafizico-teologică; nu mai începe prin determinarea conceptuală a esenţei divine pentru a deduce din aceasta proprietăţile particulare ale divinităţii. Locul acestei adânciri în esenţa absolutului este ocupat acum de desfăşurarea completă a energiilor creatoare pe care le poartă în sine eul. Doar pornind de la acestea se poate spera obţinerea unei soluţii *imanente,* a unei soluţii

127 Citat după Kant, *Critica facultăţii dejudecare,* trad. de Vasile Dem. Zamfirescu şi Alexandru Surdu, Editura Trei, Bucureşti, 1995, § 83.

care nu solicită spiritul să iasă în afara propriilor lui limite. Aici se reliefează din nou cele două motive de bază care au ajuns la o tot mai intensă semnificaţie şi la o tot mai clară concepere a modului lor specific independent de a fi, pe parcursul întregii istorii a spiritului din secolul al XVIII-lea. Acum preiau conducerea, pe de o parte, problema *estetică,* pe de altă parte, problema *dreptului* şi a *statului.* Niciuna dintre acestea nu pare că ar avea un contact nemijlocit cu problema teodiceei. Şi totuşi, se arată că de la acestea provin o transformare caracteristică şi o aprofundare a acestei probleme. Primul gânditor care va stabili acest contact este Shaftesbury. El întemeiază o filosofie în care estetica nu apare doar ca *domeniu particular,* sistematic, ci constituie poziţia cheie propriu-zisă a întregului. După Shaftesbury, întrebarea asupra esenţei adevărului nu poate fi separată de întrebarea asupra esenţei frumosului. Acest lucru se întâmplă deoarece ambele coincid în privinţa cauzei şi principiului lor ultim. Orice frumuseţe este adevăr aşa cum orice adevăr, în funcţie de nucleul său, este înţeles numai din sensul *formei,* deci din sensul frumuseţii. Faptul că orice real participă la formă, că nu este o masă dezordonată şi diformă, ci că este simetric din punct de vedere intern, că el păstrează în fiinţa sa o configuraţie stabilă, în devenirea şi mişcarea sa, o ordine şi o regulă ritmică, demonstrează existenţa fenomenului originar, provenienţa „suprasensibilăă, pur spirituală a realului. Simţul nu este capabil să surprindă acest fenomen, cu atât mai puţin să înţeleagă originea sa ultimă. Acolo unde el acţionează singur, unde relaţia pe care o stabilim între noi şi lume, se bazează doar pe necesităţi sensibile şi instincte, acolo imperiul formei nu ni s-a revelat încă. Animalului care acţionează asupra obiectelor din mediul său doar dintr-o simplă atracţie, care îi tulbură instinctele şi îi produce anumite reacţii, orice cunoaştere a formei lucrurilor îi este refuzată. Această cunoaştere nu provine din forţa dorinţei şi a acţiunii nemijlocite, ci din torţa contemplaţiei pure, a unei contemplaţii care este liberă de orice dorinţă de posesiune, înţelegere şi

acaparare a obiectului. Shaftesbwy găseşte în această facultate a contemplaţiei pure şi a unei satisfacţii libere de orice „interes”, forţa supremă pe care se bazează toată bucuria şi creaţia artistică. În aceasta, omul devine pentru prima dată autentic lui însuşi şi i, prin ea, are parte de singura fericire supremă care îi este dată. Cu aceasta, etaloanele pe care le-am stabilit şi pe baza cărora trebuie să decidem, s-au transformiat radical şi în problema teodiceei. Deoarece, acum se arată de ce flecare calcul al binelui şi al răului din lume, trebuie să rămână cu necesitate în urma sensului profund al acestei probleme. Conţinutul vieţii nu trebuie determinat pornind de la materia sa, ci doar de la forma sa. El nu depinde de gradul de plăcere pe care ni-l oferă viaţa, ci de energia pura a forţelor creatoare prin care ea se configurează. În acest loc caută Shaftesbury adevărata „teodicee”, justificarea definitivă a existenţei. El nu o găseşte în sfera plăcerii şi suferinţei, ci în sfera proiectării libere interioare şi a acţiunii conform unui model originar pur spiritual. Această acţiune prometeică lasă deoparte orice plăcere şi, netiind comparabilă cu aceasta, ne face părtaşi la adevărata divinitate a omului şi, prin ea, la d ivinita, tea întregului. i şi îndată ce luăm în considerare poziţia lui Rousseau faţă de problema teodiceei, ne situăm pe un alt drum şi în cadrul unei orientări fundamentale, în totalitate originală a gândirii secolului al XVIII-lea.[128] N-a mai fost nimeni în afară de Kant care să exprime meritul lui Rousseau de a face în acest domeniu ultimul pas. „Înainte de toate, acolounde înaintea lui se întâlnea dezordine şi multiplicitate, Newton vedea ordinea şi regularitatea legate de cea mai mare simplitate şi, de atunci, cometele au traiectorii geometrice. Sub multiplicitatea configuraţiilor umane, Rousseau descoperise natura profund ascunsă a lor şi legea ascunsă conform căreia presupoziţia sa va fi justificată prin experimentele sale.

---

128 Mai multe detalii asupra formei şi argumentării teodiceei lui Shaftesbury, în studiul meu despre *Die Platonische Renaissance in England und die Schule von Cambrige* (vezi mai sus, p. 91), cap. VI, p. 110 şi urm.

Înainte de aceasta, încă mai era valabilă obiecţia lui Alphonsus şi a lui Manes. Conform lui Newton şi lui Rousseau, Dumnezeu este justificat iar de acum înainte, principiul lui Pope este adevărat”[129] La o primă privire, aceste afirmaţii sunt greu de înţeles şi de interpretat; aceasta deoarece, lucrările lui Rousseau nu conţin nimic din abordarea explicită, din dezbaterea pur conceptuală a problemei teodiceei, aşa cum apărea ea la I, ei bniz, Shaftesbury sau Pope. Originalitatea şi semnificaţia lui Rousseau provin dintr-un alt domeniu de reflecţie. Întreaga lui gândire nu vizează problema divinităţii, ci problema dreptului şi a societăţii. Tocmai prin aceasta, însă, el produce acum o nouă relaţie şi mediere. Rousseau este primul care a ridicat problema deasupra cercului existenţei *individuale,* orientând-o spre existenţa *socială.* În aceasta crede Rousseau că a găsit punctul în care, în cele din urmă, trebuie să se decidă asupra problemei sensului propriu-zis al existenţei umane, asupra fericirii sau mizeriei sale. Aceasta a fost convingerea pe care a dobândit-o în urma studiului şi criticii orientărilor politico-sociale. „Mi-am dat seama – spunea el despre sine însuşi în *Confessions* – că totul depinde în mod radical de arta statului şi că fiecare popor va fi întotdeauna doar ceea ce îl face forma sa statală. Astfel, îmi părea că marea problemă a celei mai bune forme posibile de guvernământ se explica printr-o altă problemă: Care este forma statală cea mai potrivită pentru a face un popor virtuos, iluminat, înţelept, într-un cuvânt, perfect pe cât posibil în adevăratul sens al cuvântului?” Cu aceasta, apare o nouă notmă a existenţei umane. În locul simplei pretenţii la fericire, ideea de drept şi de dreptate socială devine etalonul în raport cu care va fi măsurată existenţa şi în faţa căruia ea trebuie să se justifice. Utilizarea acestui etalon îl conduce pe Rousseau mai întâi la un răspuns complet negativ. Toate bunurile pe care umanitatea crede că le-a dobândit pe parcursul evoluţiei sale, toate comorile cunoaşterii, ale miei şi ale celor mai line bucurii ale vieţii pe care ea le-a dobândit, se

129 Kant, *Werke* (Hartenstein), VIII, 630.

dizolvă în faţa criticii acerbe îi luă Rousseau. Gândul că aceste bunuri puteau oferi vieţii o nouă valoare şi un nou conţinut nu este unul justificat. Mai mult, ele sunt cele care au condus viaţa tot mai departe de originea sa şi care au ajutat-o să se intrăineze de sensul ei propriu-zis. În *această* privinţă, în imaginea pe care şi-o proiectează asupra formelor de viaţă tradiţionale şi convenţionale, asupra existenţei oamenilor în societate, Rousseau este de acord cu Pascal, în modul cel mai surprinzător. El este primul gânditor al secolului al XVIII-lea care reia foarte onest acuzaţia lui Pascal şi o resimte în toată forţa ei. În loc să o atenueze, în loc să o încadreze în categoria capriciilor unui adversar profund al oamenilor, aşa cum a făcut Voltaire, el pătrunde din nou în nucleul ei. Descrierea pe care a dat-o Pascal în *Pensées* asupra măreţiei şi mizeriei oamenilor, se regăseşte şi în primele scrieri ale lui Rousseau, atât în premiata sa lucrare despre arte şi ştiinţe, cât şi în *Discurs asupra inegalităţii dintre oameni.* Şi el vede în toate operele atât de strălucitoare la prima vedere cu care cultura a cadorisit oamenii, doar aparenţă şi nimicuri. Şi el insistă asupra faptului că toată această bogăţie este menită doar a înşela omul în privinţa sărăciei sale interioare. Omul se refugiază în lume, în societate, într-o abundenţă şi o multiplicitate de preocupări disparate doar pentru simplul fapt că nu-şi poate suporta propria sa prezenţă; deoarece trebuie să-i fie frică de propriul său aspect. Toată această mişcare neliniştită şi lipsită de scop provine din teama în faţa liniştii; căci, dacă ar insista numai o clipă asupra propriei sale stări pentru a putea deveni conştient de ea şi pentru a se cunoaşte ca fiind ceea ce este de fapt, atunci el s-ar expune unor îndoieli profunde şi lipsite de orice speranţă. Şi în privinţa forţelor care stăpânesc indivizii în starea empirică actuală a societăţii, Rousseau gândeşte la fel ca şi Pascal. El insistă mereu asupra faptului că nu domeneşte nicăieri aici un etos originar, o dorinţă de comunitate ca un întreg autentic, ci doar un cosentiment natural, un instinct al simpatiei care-i înlănţuieşte pe unii cu alţii. Orice raport

stabilit are la bază doar o simplă iluzie. Iubirea de sine şi vanitatea, avântul de a domina pe alţii şi de a se distinge faţă de alţii, acestea sunt parantezele reale între care este cuprinsă societatea umană. i „Peste tot, doar un înveliş plăcut al cuvintelor, peste tot, doar alergarea spre fericire în consonanţă cu prestigiul. Nimeni nu se mai ocupă de realitate; toţi îşi localizează esenţa în aparenţă. Ei trăiesc ca sclavii şi ca nebunii doar pentru iubirea proprie, nu pentru a trăi, ci pentru a face pe alţii să creadă că ei au trăit."[130][131]

Astfel, Rousseau recunoaşte toate premisele lui Pascal, pe care acesta îşi bazase argumentarea. El nu încearcă nicăieri o exagerare sau o atenuare; el descrie starea actuală a umanităţii ca starea celei mai profunde decăderi. Însă, pe cât de mult recunoaşte *fenomenul* de la care pornise Pascal, pe atât de decisiv se împotriveşte să accepte *cauza explicativă* pe care o oferise mistica şi metafizica religioasă lui Pascal. Atât sentimentul cât şi gândirea sa protestează împotriva acestei ipoteze, împotriva acceptării unei pervertiri originare a voinţei umane. Ideea păcatului originar şi-a pierdut pentru el orice forţă şi valoare. În *acest* punct el a combătut sistemul ortodox nu mai puţin radical decât au făcut-o Voltaire şi gânditorii cercului enciclopedist. Prin aceasta, s-a ajuns la un conflict insolvabil şi definitiv între el şi învăţătura Bisericii. În aprecierea scrierilor lui Rousseau, Biserica însăşi a reliefat imediat cu o mare claritate şi siguranţă această problemă centrală ca problemă decisivă. Mandatul prin care Christoph von Beaumont, arhiepiscop de Paris, condamnă *Emil,* accentuează faptul că teza lui Rousseau, care afirmă că primele impulsuri ale naturii umane ar fi bune şi nevinovate, se află în opoziţie cu tot ceea ce ne învăţase *Biblia* şi Biserica despre esenţa omului. Cu aceasta însă, Rousseau se află în faţa unei dileme din care

---

130 Se poate compara prezentarea lui Rousseau cu *Pensees* a lui Pascal în ambele scrieri pentru *A cade mia din* Dijon, art. li şi IV, ed. Havet, I, 26 şi urm., 48 şi urm.

131 Vezi Rousseau, schiţa autobiografică: *Rousseau juge de Jean-Jacques,* dialogul al III-lea.

se pare că nu mai există cale de întoarcere. Dacă el recunoaşte *faptul* „degenerării” umane şi îl prezintă în cele mai întunecate culori, atunci cum se poate opune rezistenţă cauzei acesteia şi cum se poate evita consecinţa „răului radical”? Rousseau dezleagă această dilemă în măsura în care introduce aici teoria sa despre natură şi despre „starea naturală”. În orice judecată pe care o facem asupra oamenilor, trebuie să distingem cu foarte mare grijă dacă enunţul nostru se bazează pe oamenii naturii sau pe cei ai culturii – dacă el se referă la *homme naturii* sau la *homme artificiel.* Atunci când Pascal explicase contradicţiile insolvabile pe care le prezintă natura umană, prin faptul că, din perspectivă *metafizică,* avem de-a face cu o dublă esenţă, tot aşa şi pentru Rousseau, această duplicitate şi acest conflict se află în mijlocul existenţei *empirice* şi în evoluţia *empirică.* Această evoluţie a fost cea care a condus omul la forma constrângătoare a societăţii şi care, prin aceasta, l-a expus tot răului moral, care l-a hrănit cu toate viciile vanităţii, aroganţei şi ale setei de putere nelimitate. „Totul este bun – astfel începe *Emil* – când iese din mâinile Creatorului; totul degenerează în mâinile omului.”[132] Astfel, Dumnezeu este dezvinovăţit iar vina pentru orice rău este atribuită omului. Însă, cum aparţine această vină

132[1] Citat după J.J. Rousseau, *Emil sau despre educaţie,* trad. Dimitrie Todoran,

 „imanenţei” şi nu „transcendenţei”, cum ea nu se găseşte înainte de existenţa empirico-istorică a umanităţii, ci se constituie m şi odată cu ea, reprezintă nişte enunţuri fundamentale pe a căror bază trebuie să căutăm soluţia şi eliberarea. Niciun ajutor de sus, nicio asistenţă supranaturală nu ne pot aduce eliberarea. Trebuie să ajungem singuri la ea, asumându-ne propria răspundere. Prin această concluzie, lui Rousseau i se conturează noul drum pe care el îl urmează în scrierile sale politice şi pe care merge neclintit până la capăt. Teoria moral-politică a lui Rousseau plasează răspunderea într-un loc în care nicăieri înainte nu a mai fost căutată. Semnificaţia sa istorică şi valoarea sa sistematică constau în crearea unui nou subiect ispăşitor, un nou subiect al „imputaţiei”. Acest subiect nu este individul, ci este societatea umană. Individul ca atare, aşa cum provine el din mâinile naturii, se află încă în afara opoziţiei dintre bine şi rău. El se lasă în seama instinctului său natural de autoconservare; el este dominat de *amour de soi* însă, această iubire de sine nu degenerează încă la el în iubire proprie *(amour propre)* care constă în oprimarea celorlalţi şi doar prin aceasta poate fi satisfăcută. Această modalitate de iubire proprie îi revine în exclusivitate societăţii. Ea este cea care permite ca omul să devină tiran împotriva naturii şi împotriva lui însuşi. Ea trezeşte în el nevoi şi pasiuni pe care omul natural nu le cunoştea şi, în acelaşi timp, îi oferă noi mijloace de a şi le satisface nelimitat. Râvna de a se vorbi pe seama lui, furia de a se distinge faţă de ceilalţi, toate acestea ne îndepărtează de noi înşine, plasându-ne în afara noastră. i însă, îşi are această înstrăinare fundamentul în esenţa lecâra societăţi? Nu putem să ne gândim la o *comunitate* adevărat umană care nu mai are nevoie de aceste imbolduri spre putere, spre aviditate, spre vanitate, ci care este supusă în totalitate unei legi *interioare* şi necesare? Aceasta este întrebarea pe care Rousseau o pune acum şi la care încearcă să dea un răspuns în al său *Contractul social.* Dacă forma constrângătoare de până acum a

societăţii cade şi în locul ei apare o nouă formă. de comunitate moral-politică – o comunitate în care fiecare, în loc să fie supus altora, ascultă de o voinţă generală pe care o cunoaşte şi o recunoaşte ca pe propria sa voinţă – atunci ora mântuirii a sosit. Însă, în zadar vom aştepta această mântuire din exterior. Niciun Dumnezeu nu ne-o poate aduce, ci omul trebuie să devină salvator pentru el însuşi şi, în sens *etic,* propriul său creator J În forma sa de până acum, societatea a deschis cele mai profunde răni als omenirii. Dar, totodată, ea este şi cea care, prin configurare şi reconfigurarej

l

I Vezi Rousseau, *Discurs asupra inegalităţii dintre oameni,* trad. S. Antonioi Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1958, p. 75 şi urm., 90 şi urm” 138 şi urm.

poate să vindece aceste răni. Aceasta este soluţia pe care filosofia dreptului[133] a lui Rousseau a oferit-o problemei teodiceei. Cu aceasta, el a aşezat problema pe un nou fundament: a scos-o din cercul metafizicii şi a transpus-o în centrul eticii şi al politicii.

De pe aceste poziţii şi tăcând o nouă incursiune în întreaga evoluţie a problemei teodiceei în secolul al XVIII-lea, remarcăm în acelaşi timp o trăsătură de bază caracteristică a gândirii epocii. Secolul al XVIII-lea nu a pus problema teodiceei într-o manieră proprie; mai mult, el a preluat-o în forma în care ea a fost transmisă prin intermediul marilor sisteme filosofice ale secolului al XVII-lea. Se pare că în special Leibniz a fost cel care a epuizat aici toate posibilităţile conceptuale iar filosofia Luminilor nu a adăugat nimic esenţial conceptelor şi punctelor sale de vedere teoretice. Ea vorbeşte încă *limba* metafizicii şi se foloseşte de mijloacele conceptuale create de aceasta. Însă, în această formă ea acceptă treptat un nou conţinut. Problema iese din cercul teologiei şi al metafizicii teologice şi obţine o nouă orientare intelectuală. Această transformare internă se întăptuieşte prin faptul că

133 Pentru mai multe detalii asupra conţinutului şi asupra principiului de bază al ninsofiei dreptului la Rousseau, vezi mai departe, cap. 6.

structura concretă a culturii spirituale a epocii Luminilor se revarsă asupra problemei şi o configurează progresiv. În domeniul ştiinţei spiritului, se realizează aici acelaşi proces de „secularizare” pe care l-am întâlnit mai devreme în domeniul cunoaşterii naturii. Conceptele sistematice, pe care metafizica secolului ni XVII-lea le elaborează, sunt încă bine ancorate, în toată originalitatea şi independenţa lor, în gândirea teologică. Pentru Descartes şi Malebranche, pentru Spinoza şi Leibniz nu există nicio altă soluţie a *problemei adevărului* decât aceea intermediată de *problema divinităţii*: cunoaşterea fiinţei divine constituie principiul suprem al cunoaşterii din care provin restul certitudinilor derivate. Însă, în gândirea secolului al XVIII-lea, punctul de greutate al abordării se dislocă. Domeniile fundamentale particulare: ştiinţa naturii, istoria, dreptul, statul, arta se sustrag tot mai mult domniei şi tutelei metafizicii şi teologiei secolului trecut. Ele nu mai aşteaptă justificarea şi legitimarea lor din partea conceptului de Dumnezeu. Mai mult, ele sunt cele care configurează acest concept şi îl determină în mod decisiv. *Relaţia* dintre conceptul de Dumnezeu, pe de o parte şi conceptul de adevăr, de moralitate, de drept, pe de altă parte, nu va fi în niciun caz anulată; însă, *orientarea* ei se schimbă. În Acelaşi timp are loc un schimb al semnului: ceea ce înainte a fost *întemeietor* devine întemeiat, ceea ce fusese până acum *justificat,* devine acum *de justificat.*

Teologia secolului al XVIII-lea va fi înţeleasă exclusiv pornind de la această mutaţi e. Şi ea renunţă la primatul absolut pe care şi l-a asumat până acum. Ea nu mai stabileşte etaloanele, ci di spune de anumite norme fundamentale care provin din alt domeniu originar şi pe care i le va reproşa „raţiunea”, în calitate de chintesenţă a forţelor spirituale independente. Cu aceasta, şi în acest domeniu se realizează ruptura faţă de dogma păcatului originar. Întoarce rea de la aceasta constituie trăsătura caracteristică a orientării de bază a teol ogie i iluministe care evoluează în special în Germ ani a, un de îşi găseşte cei mai importanţi reprezentanţi ai săi. Toţi aceşti a

consideră ideea de *peccatum originale,* care le-a fost lăsată moştenire, ca fiind pur şi simplu absurdă; ca fiind o încălcare a primelor principii logice şi etice. Acest fapt este cu atât mai semnificativ cu cât ea nu abandonează fundamentul dogmaticii *ca atare.* Chiar şi acolo unde se va mai încerca sprijini re a pe.com pon en tele de bază ale dogmaticii, cu puţin e modificări şi reinterpretări, convingerea că omul, prin cădere, şi-a pierdut fiecare facultate proprie, că el, fără graţia divină, nu ar fi capabil de cunoaşterea binelui şi a adevărului, va fi respinsă în mod decisiv. De aceea, polemica împotriva lui Augustin străbate această întreagă literatură „neologică" iar tonul ei va deveni tot mai acut odată cu trecerea timpului. I Chiar şi Reimarus accentuează în „scrierea sa defensivă" că păcatul ar fi în idei, dorinţe sau opere, că, de aceea, ar fi atât de legat de conştiinţa subiectului acţiunii şi că n-ar fi transmis pur fizic, de la un subiect la altul. Acelaşi lucru este valabil şi în cazul mântuirii şi al dezvinovăţirii: fiindcă pe cât de puţin poate accepta un altul o vină morală pentru mine, la fel de puţin poate el obţine pentru mine un merit moral. Cu aceasta, în evoluţia internă a protestantismului s-a în făptuit o cotitură semnificativă. Deoarece, războiul care se reia acum este cel dintre Luther şi Erasmus; însă, de acum înainte el va fi soluţionat în favoarea acestuia din urmă. Cu aceasta, ruptura profundă între Renaştere şi Reformă, între idealul umanist al libertăţii şi dem nităţii u mane şi teoria constrângerii şi a nenorocirii voinţei umane, este vindecată. Epoca Luminilor se aventurează din nou să se relaţioneze direct cu acele postulate fundamentale de la care a pornit în Renaştere războiul împotriva angajamentelor sistemelor medieval e. Prin aceasta, am atins acea concepţie despre protestantism în care Hegel, în filosofia sa a istoriei, întrezăreşte esenţa şi adevărul său propriu-zis. În măsura în care se împacă cu umanismul, protestantismul devine religie a libertăţii. Dacă, în Franţa, disputa în jurul dogmei păcatului originar conducea la o delimitare strictă între religie şi filosofie, în Germania, putea să se configureze ideea de protestantism astfel încât

aceasta să preia într-o manieră nouă motivele ideatice şi convingerile fundamentale din care ea s-a născut, astfel încât, renunţând la forma istorică de până acum a protestantismului, să poată valoriza la modul cel mai pur sensul său ideal. i

2

Ideea de tolerantă şi bazele „religiei naturale”.

O maximă generală care reapare în permanenţă în diferite forme în cadrul filosofiei Luminilor este aceea că cea mai mare piedică în calea cercetării adevărului nu trebuie căutată în deficienţele *cunoaşterii.* Fără îndoială că toată cunoaşterea noastră se îmbolnăveşte din cauza acestor lipsuri, că noi resimţim la modul cel mai dureros nesiguranţa şi lacunele sale, la fiecare pas din cadrul demersului nostru cognitiv. Însă, această limită nu reprezintă un pericol real atâta vreme cât noi o conştientizăm. Greşelile care survin în cunoaştere vor fi rectificate de ea însăşi, pe parcursul evoluţiei sale imanente; erorile pe care le facem din cauza ei se anulează doar dacă o lăsăm să-şi parcurgă traseul liber şi degajat. Mult mai profund intervin acele situaţii în care ne înşelăm, şi care nu provin dintr-o simplă insuficienţă a cunoaşterii, ci îşi au fundamentul într-o *direcţie* inversă a acesteia. Nu de simpla negare, ci de pervertire trebuie să ne fie frică aici. Această pervertire, această întoarcere şi falsificare a *etaloanelor* autentice ale cunoaşterii survin pe măsură ce încercăm să anticipăm scopul pe care cunoaşterea trebuie să-l atingă şi să-l fixăm înainte de orice experimentare. Cel mai periculos adversar al cunoaşterii nu este îndoiala, ci dogma; nu ignoranţa, ci neştiinţa care nu constituie un adevăr dar care vrea să se impună drept adevăr; aceasta fiind cea care atacă cunoaşterea în cel mai profund nucleu al său. Căci, aici nu mai este vorba despre eroare, ci despre amăgire, nu despre o iluzie constituită în mod accidental, ci despre o înşelare a spiritului, constituită ca urmare a propriei lui vine. Această afinanţie este valabilă nu doar în ceea ce priveşte cunoaşterea, ci şi în ceea ce priveşte credinţa. Polul antinomic real al credinţei nu este

necredinţa, ci *superstiţia*: fiind tangentă cu rădăcinile credinţei, ea seacă izvorul din care provine religia autentică. De aceea, credinţa şi cunoaşterea se confruntă aici cu un adversar comun, iar războiul împotriva acestuia este sarcina primă şi cea mai importantă a lor. În privinţa acestei sarcini, ele pot şi trebuie să-şi unească eforturile: pe baza acestui front comun, vor ajunge să se confrunte, fapt ce le va permite determinarea limitelor lor.

Bayle este primul gânditor care a reprezentat cu cea mai mare claritate această concepţie şi care, prin al său *Dictionnaire historique et critique,* a creat marea operă în care toate încercările ulterioare îşi vor găsi justificarea şi îndeplinirea demersului lor. Scepticismul lui Bayle se originează aici, arătându-se în eficienţa şi în semnificaţia sa eminamente pozitivă. „Nu ştiu dacă n-am putea fi siguri că obstacolele unui bun examen nu se datorează atât faptului că Spiritul este vid de ştiinţă, cât aceluia că este plin de prejudecăţi”. Aceste cuvinte care se găsesc în articolul *Pellisson* din *Dictionnaire,* ar putea constitui motto-ul întregii sale opere. Bayle nu doreşte să se lege de *conţinutul* credinţei – în raport cu acesta, el se abţine de la orice critică explicită. Însă, ceea ce el combate foarte intens este acea concepţie care, în întemeierea credinţei, crede că fiecare mijloc este corect – adevărul şi iluzia, convingerea şi prejudecata, raţiunea şi pasiunea alcătuiesc o mixtură, doar în măsura în care, într-un oarecare sens, pot servi scopului principal apologetic. Prin aceasta, conţinutul credinţei nu va fi salvat, ci anulat: deoarece, acest conţinut poate să existe doar în puritatea sa. De aceea, răul fundamenta] ce trebuie combătut nu este ateismul, ci idolatria, nu necredinţa, ci superstiţia. Cu această maximă, Bayle a anticipat teza principală a criticii religiei din cadrul enciclopedismului francez. Diderot face în permanenţă trimitere la acesta. În articolul *Pyrrhonisme* al *Enciclopediei,* el crede că Bayle are puţini egali în arta sa a raţionării şi că, probabil, nimeni nu a fost atât de chibzuit ca el. Chiar dacă se îndoieşte continuu, el procedează într-o ordine metodică; un articol al

Dicţionarului său ar fi întotdeauna ca un polip viu care se divide într-un alt număr de polipi, toţi vii, creaţi unii din alţii. Astfel, şi Diderot repetă mereu că superstiţia ar însemna o interpretare eronată şi o insultă la adresa lui Dumnezeu, fapt mult mai grav decât ateismul; că ignoranţa se îndepărtează mai puţin de adevăr decât prejudecata. I Vom înţelege în totalitate sensul şi conţinutul acestei afirmaţii doar dacă vom reactualiza *premisele* metodice şi cognitiv-teoretice pe care ea se bazează. Deja, începând cu primele baze ale raţionalismului la Descartes, aceste premise ies la iveală în mod distinct. Cunoaşterea umană – de la acest fapt porneşte Descartes – este înfrântă de numeroase iluzii, însă doar ei îi stă în putere să le opună rezistenţă şi să găsească drumul către adevăr, nelăsându-se sedusă de aceste erori. Iluziile provin pe calea simţurilor sau pe cea a imaginaţiei; însă, eroarea înseamnă o greşeală ce survine în *judecată*; judecata este un act liber al intelectului pen-Iru care doar acesta este singurul răspunzător. Depinde doar de el dacă urmează impulsul simţurilor sau dacă se lasă în voia imaginaţiei, sau dacă refază amândurora cooperarea. Atunci când datele pe care le are la îndemână pentru a construi o judecată, pentru a ajunge la o certitudine deplină, sunt insuficiente, el poate şi trebuie să lase în suspensie decizia sa. Doar atunci când el decide în mod pripit, când trage o concluzie fără a avea toate premisele, ajunge la eroare şi incertitudine. Însă, toate acestea nu mai constituie acum simple lipsuri ale intelectului, ci se întâmplă dintr-o vină a voinţei. De voinţă depinde cursul pe care-l va avea cunoaşterea; ea deţine forţa de a o feri de orice divagaţie, prezentându-i pretenţia generală universal valabilă, de a nu judeca niciodată altfel decât pe baza ideilor clare şi distincte. Filosofia I, uminilor preia acest principiu cartezian, prin acesta, fiind condusă către regula în care Kant a surprins esenţa propriu-zisă a Iluminismului. „Iluminismul este ieşirea omului din starea de minoritate de care el însuşi este vinovat. Minoritatea este incapacitatea de a te servi de propria raţiune, fără

conducerea altuia. Această minoritate este vinovată deoarece, cauza ei nu este lipsa raţiunii ci lipsa de decizie şi de curaj de a te servi de propria raţiune fără conducerea altuia. *Sapere aude!*[134] Ai curaj să te serveşti de *propria-ţ*i raţiune! Aceasta este deviza lluminismului". i Pornind de la această deviză se explică poziţia şi *valorizarea* diferită a Iluminismului faţă de condiţiile particulare din care se poate constitui eroarea. Nu orice greşeală care survine în cadrul cunoaşterii este deja o *eroare* în sine deoarece acele greşeli prin care se exprimă exclusiv o *limită* a esenţei noastre sunt necesare şi inevitabile. Cum nr. putea Dumnezeu să tragă la răspundere o esenţă, căreia el însuşi i-a stabilit anumite limite de netrecut, pentru că persistă în cadrul acestor limite şi nu aspiră la atotcunoaştere? Noi nu suntem răspunzători pentru astfel de delimitări ale cunoaşterii. Dimpotrivă, suntem răspunzători pentru iluzia că putem fi singuri şi că ne putem aventura, cu o încredere dogmatică, să emitem judecăţi despre totalitatea lucrurilor şi despre originea lor. De aceea, adevărata necredinţă

E r n st Cas şi re r I 1 60 nu se exprimă prin îndoială ci, mai mult, prin aceasta se exprimă regresul şi autosuficienţa cunoaşterii. Mai mult, îndoiala se manifestă în acea siguranţă aparentă care nu poate fi mai mult decât o simplă opinie. Lacunele cunoaşterii şi însăşi lipsurile şi imperfecţiunile gândirii nu contează, în sens etic şi religios, când este vorba despre esenţa supremă: „autorul naturii11, spune Diderot, „care nu mă va recompensa pentru că am fost un om de spirit, nici nu mă va condamna dacă voi fi fost un prost". Dimpotrivă, ceea ce contează şi ceea ce stă la baza calculului etic, este acea credinţă „oarbă" care se opune intenţionat oricărei cercetări: fiindcă ea nu numai că limitează conţinutul cunoaşterii, ci îi anulează în acelaşi timp esenţa, forma şi principiul.

De aici ne dăm seama că cerinţa de *toleranţă,* aşa cum a fost ea exprimată de filosofia Luminilor, este înţeleasă total greşit atunci când i se dă o interpretare pur

---

134 îndrăzneşte să cunoşti! (lat.) (n. tr.).

[1] *Răspunsul la întrebarea: ce este luminarea*? în Kant, *Werke,* IV, 169.

negativă. Vizavi de problemele fundamentale religioase, toleranţa este cu totul altceva decât recomandarea la relaxare şi la indiferenţă. Doar la câţiva gânditori nesemnificativi întâlnim o formă de apărare a toleranţei ce iese în afara unui simplu indiferentism. Însă, în general, domină tendinţa opusă: principiul libertăţii credinţei şi al libertăţii conştiinţei este expresia unei noi forţe religioase pozitive, determinativă şi proprie secolului Luminilor. În acesta se pronunţă o nouă structură care se oferă conştiinţei religioase pentru ca de acum înainte să se afirme în ea clar şi sigur. Desigur că această structură putea fi atinsă doar printr-o răsturnare totală a convingerilor şi a stabilirii scopurilor religioase. Transformarea decisivă se realizează prin faptul că în locul *patosului* religios care stăpânise secolul trecut, secolul războaielor religioase, apare acum un *etos* pur religios. De acum înainte, clementul religios nu mai trebuie să fie o chestiune de suferinţă pasivă; el trebuie să izvorască din punctul central al *faptei,* primindu-şi de aici determinaţia sa esenţială. Omul nu va fi pur şi simplu emoţionat de el şi copleşit ca de o forţă străină; el însuşi trebuie să îl înţeleagă şi să îl configureze în libertate interioară. Nu o potenţă supranaturală, nu graţia divină produce în el certitudinea religioasă, ci el însuşi trebuie să depună eforturi în vederea obţinerii ei. Din acest principiu de bază *teoretic* al său rezultă cu o necesitate intrinsecă toate consecinţele pe care epoca Luminilor le-a tras şi toate cerinţele concret practice pe care ea le-a reprezentat. Acum iese la iveală o consecinţă care la prima privire din perspectiva concepţiei tradiţionale a Iluminismului, trebuie să apară rar şi adversă. Dacă există un oarecare predicat prin care se desemnează epoca Luminilor, acesta pare să fie acela că ea este o epocă a *intelectualismului* pur; că ea[135]

acordă necondiţionat primatul conceptualului, pur teoreticului. Însă, în configuraţia şi evoluţia idealurilor ei religioase, acest fapt nu se confirmă. Aici domneşte mai

135 *Additions aux Pensees Philosophiques,* XI.

mult, tendinţa opusă: deoarece, pe cât de mult aspiră Iluminismul la întemeierea unei „religii în limitele *raţiu*nii pe atât de mult, pe de altă parte, el încearcă să se emancipeze independent de *intelect.* Exact aceasta este ceea ce el impută sistemului dogmatic pe care îl combate: faptul că acestui sistem i-a lipsit punctul central al certitudinii religioase, în măsura în care el vedea credinţa ca şi validarea anumitor principii teoretice, dorind să se limiteze la acestea. O astfel de limitare nu este nici posibilă, nici de dorit, deoarece ea ar transforma religia într-o simplă *intenţie,* i-ar sustrage acesteia forţa sa practică morală. Acolo unde această forţă este eficientă şi unde îşi dovedeşte tăria şi autenticitatea sa, acolo este locul unde noi suntem situaţi în afara tuturor opoziţiilor reprezentărilor şi conceptelor religioase. Aceste reprezentări şi concepte nu pot fi acceptate ca nimic altceva decât ca învelişul exterior în care se prezintă certitudinea religioasă. Ele sunt infinit multiple şi contradictorii. Însă, în privinţa unităţii religiei nu trebuie să ne pierdem încrederea. Deoarece, diversitatea are în vedere doar semnele sensibile şi nu conţinutul suprasensibil care îşi caută în acestea expunerea sa necesar-inadecvată. Iluminismul recunoaşte din nou ace) principiu pe care, înainte cu trei secole, Nicolaus Cusanus îl încetăţenise. Ea se pronunţă astfel, la modul cel mai pregnant, pentru identitatea religiei în toată diversitatea riturilor şi în totalitatea contrastelor între reprezentări şi opinii. În privinţa Renaşterii, punctul său de vedere s-a extins; cu ajutorul acestui principiu, ea încearcă să cuprindă încă un cerc, şi mai mare, de fenomene religioase. Deja în lucrarea lui Cusanus, *De pace jidei,* disputa în jurul adevăratei religii nu va fi purtată doar între creştini, evrei şi mahomedani. Chiar şi păgânitatea, „Tartare” şi „Scythe” au ridicat pretenţia de a participa şi ei la adevărata cunoaştere a lui Dumnezeu. Însă, în secolul al XVIII-lea, înainte de toate, popoarele *Orientului* sunt cele care au pretins recunoaşterea convingerilor lor religioase.1 Leibniz făcuse deja trimitere la cultura

chineză; iar Wolff, într-un discurs asupra înţelepciunii lumii chineze, îl preaslăvise pe Confucius drept profetul unei morale pure, aşezându-l necondiţionat alături de Hristos. Voltaire preia şi el, la rândul lui, acest motiv şi îl transformă într-o dovadă principală a faptului că nucleul religiei şi al moralităţii ar fi foarte puţin dependent de reprezentările particulare ale credinţei. În *Scrisori persane* a lui Montesquieu, comparaţia între Orient şi Occident nu este făcută în niciun caz în favoarea acestuia din urmă: cercetarea imparţială şi critica perşilor descoperă peste tot ceea ce este accidental, convenţional în tot ceea ce priveşte, în concepţia ţării, ca fiind mai sigur şi mai sfânt. Cu aceasta, s-a creat un anumit *gen* literar care de atunci încoace se va afla în slujba criticii şi a polemicii. Însă, această polemică nu are în vedere distrugerea, ci vrea să folosească drept mijloc al construcţiei, deconstrucţia. Din strâmtoarea şi limitarea dogmei, se aspiră la libertatea unei conştiinţe universale a lui Dumnezeu. fă *Pensées philosophiques,* Diderot a dat expresie acestui sentiment de bază al epocii. „Les hommes ont banni la Divinite d'enire eux; ils l'on releguee dans un sanctuaire; les murs d'un temple bornent să vue; elle n existe point au de la Insenses que vous êtes! détruisez ces enceintes qui retrecissent vos idées; clargissez Dieu; voyez-le partout ou il est, ou dites qu'il n'est point". i Războiul dus pentru această extindere a conceptului de Dumnezeu, pe care secolul Luminilor l-a anunţat cu toate forţele sale intelectuale şi morale, nu va fi prezentat aici în toate detaliile sale. Trebuie să ne mulţumim cu desemnarea *orientării* sale de bază şi reliefarea motivelor sale generale. Armele necesare acestui război fuseseră deja create în secolul al XVII-lea. Din nou vom menţiona aici *Dicţionarul* lui Bayle care constituie depozitul de muniţie al întregii filosofii a Luminilor. În scrierile dedicate anulării Edictului de la Nantes şi orientate împotriva lui Ludwig XIV, Bayle începe cu o pretenţie specială. El doreşte să combată mai întâi recunoaşterea libertăţii credinţei şi a conştiinţei pentru reformaţi. Însă,

prezentarea şi întemeierea pe care o dă acestei cerinţe iese în afara acestei sarcini. Ea devenise atât de acută încât trezise imediat, în cercul contemporanilor lui, Bayle iritare, găsindu-şi în Jurieu unul dintre conducătorii teologi al reformaţilor, un adversar fanatic. Bayle accentuează expresiv că scrierea lui în care apără libertatea religiei nu trebuie să servească unei singure credinţe, ci ea îşi propune un scop universal, pur filosofic şi respectă un principiu comun şi valabil pentru fiecare orientare a credinţei. Într-un sens pur etic, pe baza criteriilor raţiunii practice, constrângerea va fi respinsă ca fiind absurdă, cu aceasta, dreptul ei religios devenind o dată pentru totdeauna nul. Deoarece, între moralitate şi religie nu este îngăduit să se constituie nicio diferenţă radicală. Acolo unde ambele se află în opoziţie, unde *Biblia* contrazice vădit conştiinţa morală, acolo opoziţia trebuie astfel soluţionată încât conştiinţa morală să deţină în mod necondiţionat primatul. Dacă renunţăm la acest primat, atunci, odată cu aceasta, respingem şi acel *criteriu* al adevărului religios; nu vom mai deţine niciun etalon în raport cu care să măsurăm pretenţia de certitudine a unei aşa-zise revelaţii şi, în cadrul religiei înseşi, să putem decide între esenţă şi iluzie. De aceea, fiecare sens literal al *Bibliei* trebuie să fie respins când pronunţă o respectare a unei acţiuni care contrazice primele principii ale moralităţii. În *aceste* principii şi nu în simpla mijlocire a sensului cuvântului, se află maximele propriu-zise ale interpretării care nu pot fi date la o parte de „sensul cuvântului” aparent: „Este mai bine ca dovada criticii şi a gramaticii să fie respinsă decât dovada raţiunii”. De aceea, în calitate de teză a oricărei interpretări a *Bibliei,* trebuie să fie valabil enunţul că o interpretare ce încalcă principiile morale supreme şi cele mai sigure, este sortită eşecului: „orice sens literal care conţine îndemnul la săvârşirea de crime este fals.”[136] Cu aceasta, se stabilise o maximă regulativă, pe care filosofia Luminilor nu trebuia

---

136 Bayle, *Commentaire philosophique sur ces paroles de l 'Evangile: contrains Ies d'enter, CEuvres diverses,* A la Haye, 1727, II, 367, 374.

să o analizeze din punctul de vedere al conţinutului, ci doar să o aplice pentru a-şi putea atinge scopul esenţial. Desigur, însă, că ea mai avea nevoie aici de o soluţie pe care a realizat-o pentru prima dată Voltaire. El a adus la lumină comoara care era ascunsă şi îngropată sub o masă difuză de erudiţie istorică şi teologică, în *Dicţionarul* lui Bayle. Prin aceasta, principiul *criticii etice a Bibliei,* care în secolul al XVII-lea a fost cu vehemenţă criticat de învăţătura ortodoxă, de cea protestantă şi de cea catolică, a fost ridicat la rangul de bunul general intelectual al epocii. Pe când Voltaire, mai târziu, în anul 1763, reconsideră acest război în al său *Tratat despre toleranţă,* el o face cu sentimentul sigur al unei victorii. Noi trăim într-o epocă – spune el – în care raţiunea, pe zi ce trece, pătrunde în cele mai mari palate, cât şi în sertarele cetăţenilor şi ale negustorilor. Această trecere nu poate fi împiedicată: fructele raţiunii trebuie să ajungă la maturitate deplină. Reconsiderarea trecutului, adâncul respect în faţa tradiţiei nu trebuie să ne împiedice să ne împropriem aceste fructe. Spunem asta deoarece principiul de bază al lumii spirituale spune că doar astfel ea poate exista şi că noi o putem recrea zilnic. „Timpul trecut este ca şi cum n-a fost niciodată. Trebuie să pleci întotdeauna din punctul în care te afli şi din acela unde au ajuns naţiunile”. Acest cuvânt sintetizează toate convingerile şi tendinţele intelectuale. *Tratatul despre toleranţă* al lui Voltaire este excepţional şi prin faptul că el abordează problema cu o onestitate şi cu o obiectivitate care cu greu se mai găsesc în alte scrieri ale lui pe teme religioase. Aici, unde are în faţă un scop concret, bine determinat căruia vrea să-i servească, unde combate reluarea proceselor împotriva lui Jean Calas, stilul lui primeşte o rigiditate şi o forţă specială. El refază acum orice ironie, renunţă mai mult ca niciodată la diversiunile polemice. Etosul personal, ce se află în spatele tuturor insultelor satirice ale lui Voltaire, n-a avut niciodată o expresie atât de pură şi de puternică ca în această scriere de bătrâneţe. Toleranţa, pe care fanaticii religioşi au

îndrăznit să o desemneze drept eroare periculoasă şi cerinţă monstruoasă, va fi acceptată de Voltaire drept partea moştenită propriu-zisă, drept cerinţa de bază a raţiunii (*l'apanage de la raison*). Ea nu înseamnă o cerinţă *singulară* ce va fi ridicată din partea filosofiei, ci mai mult, exprimă principiul acesteia, conţinând esenţa şi fundamentul său de drept. Şi tocmai în acest fundament, filosofia şi religia devin surori. Dacă astăzi timpul războaielor religioase este depăşit, dacă evreul, catolicul, luteranul, grecul, calvinistul, convertitul, socianianul, trăiesc frăţeşte împreună şi servesc în acelaşi fel binelui întregului, este o realizare a *filosofiei* şi cel mai mare triumf al ei. „Filosofia, numai filosofia, această seră a religiei a desarmat mâinile pe care superstiţia le însângerase atâta vreme. Şi spiritul omenesc, trezit din beţia lui, s-a mirat de excesele în care îl târâse fanatismul."[137] Bineînţeles că mai există destui fanatici, dar să lăsăm doar raţiunea să acţioneze şi ea va vindeca încet dar sigur răul. „Ea este blândă, ea este umană. Ea ne învaţă să fim indulgenţi şi să distrugem discordia. Ea întăreşte virtutea şi face să existe supunere faţă de legi, în loc de a o obţine doar prin constrângere".

Din toate acestea rezultă că etaloanele pur intelectualiste vor fi resimţite tot mai mult ca fiind insuficiente. Valoarea de adevăr a religiei nu poate fi stabilită în funcţie de criterii pur *teoretice,* asupra valorii ei nu se poate decide pur abstract şi independent de *influenţa* ei morală. Fabula inelului a lui Lessing se anunţă: adevărul ultim şi cel mai profund al religiei nu se mai poate demonstra din exterior, ci doar din interior. Fiecare demonstraţie, fie ea empirică, prin fapte istorice, fie ea logico-metafizică, prin argumente abstracte, este insuficientă: deoarece religia *este,* în cele din urmă, doar *produs, influenţă* şi această fiinţă esenţială a sa se poate înfăptui doar prin convingere şi faptă. În aceasta constă piatra de încercare a autenticităţii fiecărei religii.

137 Citat după Voltaire, „Tratat despre toleranţă cu prilejul morţii lui Jean Calas", în *Povestiri,* trad. Al. Philippide, Editura de Stat, Bucureşti, 1949, p. 292.

Diderot se foloseşte de acest argument principal şi fundamental pentru a demonstra primatul religiei naturale asupra tuturor religiilor „pozitive”. El porneşte de la faptul că nu se poate ajunge la o decizie directă cu privire la competenţa religiilor particulare istorice deoarece fiecare îşi atribuie superioritatea pe baza căreia aspiră la o respingere dogmatică a tuturor celorlalte convingeri. Însă, această negativitate pură are totuşi limita ei. Fiecare religie se comportă faţă de alta exclusivist dar niciuna dintre ele nu poate şi nu vrea să nege relaţia cu religia naturală. Aceasta constituie baza la care fiecare dintre religii se simte conexată şi de care nu vrea să se detaşeze niciodată. De aceea, dacă orientăm întrebarea înspre învăţăturile particulare de credinţă cărora celelalte le acordă doar locul al *doilea* din cauza supremaţiei lor, se va aştepta din partea lor un răspuns unanim. Toate religiile, cel puţin, nu vor acorda acest al doilea loc unei anumite religii pozitive, ci exclusiv religiei naturale, cu aceasta, pentru criticul pur filosofic, disputa fiind rezolvată. El ştie acum unde să caute universalitatea şi eternitatea reală: „tot ceea ce a avut un început, va avea într-o zi şi un sfârşit; şi invers, ceea ce nu s-a născut, nici nu se va scurge. Iudaismul şi creştinismul au avut un început şi nu există nicio religie pe pământ a cărei datare să nu fie cunoscută, cu excepţia religiei naturale. Ea singură nu se va sfârşi niciodată, în timp ce toate celelalte vor înceta să existe”. Evrei şi creştini, mohamedani şi păgâni, toţi sunt doar eretici şi schismatici în raport cu religia naturală. Doar această religie este capabilă de o atestare reală deoarece adevărul religiei naturale se raportează la cel al religiilor revelate la fel cum eu raportez dovada pe care cu însumi mi-o dau cu o dovadă pe care am primit-o de la alţii, aşa cum compar ceea ce simt nemijlocit în mine cu ceea ce m-au învăţat alţii. „Eu găsesc în mine acea dovadă scrisă cu degetul lui Dumnezeu. Oamenii superstiţioşi au consemnat această dovadă în pergament şi în marmură; eu o port în mine şi o găsesc întotdeauna aceeaşi. Aceasta se află în afara mea şi se schimbă în funcţie de regiune şi de

climă. Pe prima şi-o împropiază oamenii de cultură şi barbarii, creştinii şi păgânii, filosofii şi poporul, învăţaţii şi ignoranţii, bătrânul şi copilul; a doua dezbină pe tată şi fiu, înarmează oamenii împotriva oamenilor, stabileşte ura între înţelepţi şi neştiutori”. Însăşi obiecţia că religia naturală, în calitate de cea mai veche, trebuie să fie şi cea perfectă, nu corespunde. Nu ea trebuie să fie originarul din punct de vedere temporal, autenticul şi adevărul – nu ea trebuie să fie „apriori”-ul tuturor religiilor? Dacă acceptăm ideea evoluţiei şi a perfecţiunii, atunci răspunsul la întrebare nu va fi în favoarea unei religii singulare pozitive şi a principiilor sale de credinţă. Dacă aşa stau lucrurile, atunci de unde avem noi certitudinea că ne aflăm deja la *sfârşitul* acestei evoluţii? Dacă legea naturală s-ar perfecţiona prin cea mozaică, şi cea mozaică prin cea creştină, atunci aceasta de ce să nu fie perfectibilă printr-o alta pe care Dumnezeu nu ne-a revelat-o până acum?[138] În aceste afirniaţii extrase din scrierea lui Diderot, *De la suffisance de la religion naturelle,* observăm de fapt motivele de bază lessingniene. Tot la Lessing face trimitere şi distincţia strictă pe care Diderot o face între argumente raţionale şi argumente istorice, cât şi tonul acut cu care el accentuează că dovezile pur faptice, pe cât de sigure pot părea că sunt, nu pot atinge niciodată un grad de siguranţă astfel încât să poată servi drept baze pentru dovada adevărurilor universale şi necesare.[139] Prin toate acestea, forţa *argumentelor* pur teoretice ale existenţei lui Dumnezeu, pe care teologia şi metafizica secolului al XVII-lea îşi fundamentaseră sistemele, va fi tot mai mult zdruncinată. Centrul certitudinii religioase va fi situat într-un loc unde el, pentru astfel de argumente, nu va fi nici accesibil, nici nu le va indica.

În toată multiplicitatea încercărilor de fundamentare, evoluţia *deismului englez* arată, în esenţă, aceeaşi tendinţă de bază. Deismul începe ca sistem *riguros-intelectualist.* El

---

138 Diderot, *De la suffisance de la religion naturelle,* IV, XVIII, XXV şi unn.

139 Vezi Diderot, *Introduction aux g-ands principes* şi răspunsul lui Diderot la obiecţiile împotriva acestei lucrări, *CEuvres,* ed. Naigeon (1798), I, 350.

vrea să excludă din religie misterele, minunile şi enigmele şi să o aşeze în lumina clară a cunoaşterii. Deja prin *titlu* lucrarea lui Toland, *Christianity Not Mysterious* (1696), desemnează motivul care va apărea de acum înainte în mişcarea deistă. Înainte de toate, semnificaţia *filosofică* a deismului constă în faptul că, deja prin *problematizarea* sa, valorizează un nou principiu. El porneşte de la faptul că întrebarea asupra *conţinutului* cred în tei nu poate fi detaşată de cea asupra/hrmei acesteia, că ambele întrebări pot fi soluţionate doar împre u nă. Deci, întrebarea care se va pune aici nu va fi orientată exclusiv spre conţinutul de adevăr al dogmelor, ci spre genul de certitudine religioasă *ca atare.* În acest punct, Toland crede că îşi poate găsi sprijinul în Locke, crede că poate introduce nemediat conceptele fundamentale şi principiile teoriei cunoaşterii a lui Locke în problematica religiei, aplicându-le acesteia. Deoarece, ceea ce are val oare în general în cunoaştere, trebuie să corespundă, în particular, şi cunoaşterii de tip religios. Locke definise actul cunoaşterii, în general, prin faptul că el semnifică o conştientizare a unei concordanţe sau nonconcordanţe între idei. De aici rezultă că, deoarece, cunoaşterea conform esenţei ei presupune o *relaţie*, atunci înainte de toate, *membrii* relaţiei trebuie să fie daţi conştiinţei într-o formă oarecare şi clar concepuţi de aceasta. Fără o astfel de înţelegere a *fundamentului* relaţiei, aceasta îşi pierde orice sens şi semnificaţie. Însă, după Toland, cu această reflexie pur metodică, este deja dat un principiu esenţial şi o limită necesară pentru *obiectele* credinţei religioase. Transcendenţa absolută a acestor obiecte este respinsă deoarece, cum ar putea conştiinţa noastră, care se cunoaşte pe sine, crede în sine şi judecă, să se orienteze către un obiect, când acesta nu se *actualizează,* când nu se reprezintă printr-un fenomen oarecare? Însă, „iraţionalul”, ceea ce iese în afara tuturor forţelor umane de înţelegere nu admite o asemenea „actualizare”. De aceea, despre el se poate spune tot atât de puţin *că* este, pe cât de puţin se poate determina *ceea ce* este. Obiecţia că am putea fi asiguraţi de *existenţa* unui

lucru, fără a-i cunoaşte nici măcar un predicat, fără a putea exprima ceva despre *natura* sa, nu corespunde. Dacă un astfel de mod de cunoaştere ar fi posibil, ce *semnificaţie* religioasă i s-ar putea atribui? Dacă credinţa în sine nu devine perfectă, zadarnică şi absurdă, atunci şi obiectul ei trebuie să aibă un oarecare sens; aceasta înseamnă că obiectul trebuie să conţină în sine determinaţii sigure care permit o „înţelegere”. De aceea, misteriosul, înţelegerea ieşirii de sub o anumită influenţă îi rămân străine atât credinţei cât şi cunoaşterii. „Poate cineva să-şi aloce dreptul că ar deţine o cunoaştere infailibilă, că în lume ar exista un *Blictri,* în timp ce nu ar putea să spună nimic despre ce ar fi de fapt un *Blictri?”* [1] Din toate acestea rezultă pentru Toland că misterele nu ar putea exista într-un sens absolut, ci doar într-unul relativ. Cu aceasta, noi desemnăm un conţinut care este inaccesibil unui anumit gen de înţelegere, drept unul care se află în afara tuturor posibilităţilor de înţelegere. În ceea ce priveşte *cuvântul* „mister”, explică Toland, el ar fi însemnat la origine o teorie care nu era contra raţiunii, ci care închidea în sine un adevăr cunoscut dar care, din anumite motive, trebuia să rămână ascuns şi inaccesibil unei anumite părţi a omenirii. Astfel, după componentele lor specifice, conceptul de „revelaţie” nu poate fi separat de cel al religiei naturale. Ceea ce le separă nu este conţinutul a ceea ce se relevă, ci modul în care se relevă. Revelaţia nu constituie o bază propriu-zisă a certitudinii; ea este doar o formă specifică a *împărtăşirii* unui adevăr, a cărui întemeiere şi atestare trebuie căutate în raţiune.

Inclusiv Tindal porneşte de la acest principiu fundamental în lucrarea sa, *Christianity as Old as the Creation* (1730). El accentuează că religia naturală şi religia revelată nu se diferenţiază în substanţa lor, ci doar în modalitatea prin care ele sunt făcute cunoscute: una este manifestarea internă, cealaltă, manifestarea externă a voinţei unei esenţe infinit înţeleaptă şi bună. Însă, pentru a o concepe la modul real, trebuie să eliberăm o astfel de esenţă de toate limitele antropomorfe. Dacă ar include în

sine o anumită parte a esenţei şi a domniei sale, sau dacă ambele ar folosi doar unui singur timp şi unui singur popor, ar însemna o „îngrădire” neinteligibilă în ea. Aşa cum Dumnezeu este în permanenţă acelaşi şi cum natura umană este una în sine şi neschimbătoare, tot aşa, revelaţia trebuie să-şi reverse lumina în egală măsură în toate părţile. Dumnezeu nu ar fi Dumnezeu dacă şi-ar ascunde în sine natura, dacă ar lumina doar o parte a omenirii şi pe cealaltă ar lăsa-o în întuneric. De aceea, criteriul cel mai important pentru stabilirea autenticităţii revelaţiei, poate consta doar în generalitatea sa; în grandoarea ei faţă de toate limitele spaţiale şi temporale. Creştinismul este adevărat în sensul că satisface această condiţie fundamentală. El există în măsura în care nu este relaţionat unui anumit timp sau spaţiu, fiind la fel de vechi precum lumea. În funcţie de conţinut, între legea naturală şi legea creştină, nu există opoziţie. Legea creştină nu vrea să fie nimic altceva decât o reproclamare a ceea ce a fost scris mai înainte. Însă, o astfel de proclamare (*a republication of the Law of Nature*[140]) este dată omului, înainte de toate, în cunoaşterea elementului moral. În aceasta constă revelaţia propriu-zisă şi infailibilă ce le depăşeşte pe toate celelalte prin valoare şi certitudine. Procedând astfel, Tindal pătrunde spre acea determinare conceptuală a religiei care mai târziu a putut fi reluată de către Kant în scrierea sa, *Religia în limitele raţiunii.* Pentru Kant, religia este cunoaşterea datoriilor noastre ca imperative divine; ea constă în faptul că se porneşte de la normele morale generale şi accesibile, pentru a le raporta imediat la un autor divin şi pentru a le vedea drept exprimări ale voinţei acestuia. Şi în cadrul evoluţiei deismului englez, punctul de greutate este deplasat acum

140 *O* nouă publicare a legii naturii (engl.) (n. tr.).

i Asupra particularităţilor acestei evoluţii, vezi prezentarea lui Leslie Stephen, *History ofEnglish Thought on the Eighteenth Centwy,* 2 voi., ed. a II-a, Londra, 1881; vezi şi Troeltsch, articolul „Deismus", *Opere complete,* IV, p. 429 şi urm. Şi Hermann Schwarty, articolul „Deismus“, în *Lexicon pedagogic* (Velhagen şi Klassing).

Bayle, *Commentaire philosophique; CEuvres Diverses,* p. 367.

de pe poziţia *intelectualului* pur, pe cea a „raţiunii pure practice": în locul deismului pur „constructiv", apare acum deismul „moral".

Influenţa extraordinară pe care deismul englez a exercitat-o asupra întregii vieţi spirituale a secolului al XVIII-lea, se bazează în esenţă pe această cotitură. Dacă luăm în considerare conţinutul său pur teoretic, intensitatea acestei influenţe pare greu de înţeles. Spunem asta deoarece, printre reprezentanţii acestei orientări nu se află niciun gânditor profund – iar deducţiile pur teoretice pe care se bazează desimul pentru apărarea concepţiei sale sunt adesea chestionabile, nefiind finalizate. Mai mult decât toate aceste deducţii, au influenţat convingerea deismului, dorinţa sa de adevăr şi onestitatea morală cu care acesta se raporta la critica dogmelor. Aici se află de fapt forţele sale interne dinamice. Deja Bayle, care se află la începutul mişcării deiste, a cunoscut acest lucru şi pe baza acestei cunoaşteri, a profeţit *etosului* deismului victoria. „Epoca noastrăspune el în scrierea lui împotriva anulării Edictului de la Nantes – este împânzită de spirite libere şi de deişti. Acest fapt ne uimeşte. Eu mă mir însă şi mai mult că nu există şi mai mulţi, având în vedere devastările produse de religie în toată lumea şi distrugerea oricărei moralităţi, consecinţa inevitabilă a devastărilor, deoarece ea, pentru prosperitatea sa în timp, favorizează toate nelegiuirile imaginabile: crima, hoţia, exilul şi orice activitate bazată pe putere: crima care are drept urmare un număr imens de alte oribilităţi precum ipocrizia, calomnia sacramentelor etc". i Deismul provine din întoarcerea internă de la spiritul specific perioadei secolelor trecute în care s-au purtat războaie religioase. Acestea au trezit în el nostalgia profundă după acea *pax fidel*[141], sperată şi promisă de Renaştere, însă nicăieri atinsă. Adevărul şi esenţa lui Dumnezeu pot să ne devină accesibile doar în starea de

---

141 Pacea credinţei (*lat.*) (n. tr.).
Pentru mai multe detalii asupra extinderii deismului în Germania, vezi Hettner, *Literaturgesch. D. achtzehnt. Jahrhunderts,* ed. a III-a, voi. III, 264 şi urm.

pace a credinţei, şi nu în cea conflictuală. Aceasta este convingerea deistă generală: Dumnezeu este o esenţă prea bună – argumentase deja Bayle – să poată fi autorul unei opere atât de perisabile, aşa cum religiile pozitive poartă în sine sămânţa războiului, a măcelurilor şi a nedreptăţilor. Acest motiv a fost semnificativ şi în Germania, datorită pătrunderii necontenite a deismului. În istoria spiritului german din secolul al XVIII-lea se poate urmări, deceniu cu deceniu, intensificarea mişcării deiste. Bibliografiei şi recenziilor critice ale literaturii „liber-cugetătorilor englezi”, le vor fi alocate în revistele vremii o secţiune specială.2 Fireşte, în Germania, războiul pentru dreptul „religiei naturale11 şi pentru raportul dintre raţiune şi revelaţie nu a avut aceeaşi amploare ca în cercurile culturale franceze. Deoarece, el întâlneşte aici un alt adversar. Nu se mai află faţă în faţă exclusiv ortodoxia şi ierarhia bisericească, care prin autoritatea lor şi prin pretenţia lor necondiţionată de dominare asipirau la înfrângerea mişcării libere a gândirii, ci sarcina care se punea aici consta în destinderea unui sistem religios care purta în sine germenele variat al unui nou mod de gândire. Filosofia lui Leibniz acţionează în Germania ca un mediu spiritual în cadrul căruia se înfăptuiesc şi structurile ideatice religioase. Acest mediu poate să cuprindă inclusiv cele mai puternice opoziţii şi poate să le concilieze. Tendinţa fundamentală a gândirii leibniziene, tendinţa spre „armonie”, rămâne şi aici vie. În sistemul lui Christian Wolff, nu se ajunge nicăieri la o scindare între conţinutul credinţei şi al cunoaşterii, între revelaţie şi raţiune. Mai mult, drepturile amândurora trebuie cântărite cu grijă şi delimitate cu exactitate. Mai mult, ca şi la Locke şi Leibniz, *iraţionalitatea* conţinutului credinţei va fi contestată. Însă, nicăieri nu se va afirma că acest conţinut ar fi produs *doar* de raţiune, neconţinând în sine nicio componentă supraraţională. Raţiunea şi revelaţia rămân recunoscute ca fiind cele două izvoare originare ale cunoaşterii. Ele nu trebuie să intre în conflict, ci să se completeze, iar datorită acestei completări să ia fiinţă sensul unitar al adevărului

religios. Deci, aceste două forţe nu trebuie să fie concurente, ci să se relaţioneze astfel încât concordanţa lor să fie evidentă. De aceea, în cadrul şcolii wolfl iene, rămâne încă spaţiu pentru o ortodoxie care nu poate fi zdruncinată de conţinutul esenţial al credinţei în revelaţii, chiar dacă forma în care s-a oferit această credinţă s-a transformat treptat şi pretenţia şi metoda demonstraţiei au ajuns treptat la o valoare tot mai puternică. i Orientarea „elementului nou” teologic în Germania, „neologia”, reprezentată de Semler, Sack, Spalding, Jerusalem şi alţii, iese desigur imediat în afara acestui rezultat. Ea nu mai serveşte raţiunea doar pentru sprijinul şi dovada formală a unui conţinut de credinţă dat şi asigurat prin alte origini, ci, prin intermediul raţiunii, ea vrea să *determine* acest conţinut. Ea îndepărtează din dogmă toate părţile componente care nu au fost obţinute pe baza acestei determinări şi încearcă să le demonstreze, prin cercetări istorice ale dogmelor, ca fiind adaosuri stranii la credinţa pură originară. Prin aceasta, *numărul* revelaţii lor va fi cu mult redus, în timp ce *conceptul* de revelaţie ca atare rămâne încă neatins. Însă, el va fi utilizat acum doar pentru a asigura şi a sancţiona acele adevăruri care iluminează însăşi raţiunea şi care sunt în deplină conformitate cu aceasta. Demonstraţia în sens strict, argumentarea silogistică va fi înlocuită tot mai mult cu *dovada empirică* pură care nu îşi caută fundamentul în faptele istorice, ci în certitudinile pure interioare. „Experienţa mea este dovada mea”, spune Jerusalem – şi experienţa esenţială pe care trebuie să se bazeze dovada religiei este pentru el acea pace a sufletului care ne însufleţeşte mai mult decât raţiunea şi pe care raţiunea, în calitate de simplă facultate teoretică, nu o poate asigura singură. [142] Autoritatea fiecărei instanţe chipurile, „obiectivă”, este, cu acest apel la subiectivitate ca singurul

142 Vezi Troeltsch, articolul „Aufklărung“, *Ges. Schriften,* IV, 370 şi urm. Pentru orientarea vechilor wolffieni, vezi lucrările lui Canz, *Usus Philosophiae Leibnitianae et Wolffianae in Theologia* (1733) şi *Philosophiae Wolffianae consensus cum Theologia* (1735).

principiu al certitudinii religioase, respinsă; iar acum mai trebuie făcut doar un singur pas pentru a ridica această pretenţie în mod explicit. Raţionalismul teologic târziu a făcut acest pas. El a pretins ca întreg conţinutul credinţei să se prezinte înaintea forumului raţiunii şi a explicat revelaţia, ca izvor de cunoaştere, ca fiind indispensabilă. Cu aceasta, pretenţia fundamentală a deismului a pătruns şi în teologie, învingând rezistenţa acesteia. Când Sack explicase că revelaţia ar fi „luneta raţiunii", fără de care ea nu ar putea surprinde adevărurile religioase, Reimarus i-a putut obiecta că şi această comparaţie are limitele ei. Astfel, aşa cum în domeniul percepţiei sensibile, organele perceptive nu ar putea fi indispensabile, cum o lunetă sau un microscop ar fi inutil fără darul natural al văzului, tot aşa ar trebui, în domeniul spiritual, să fie măsurată fiecare cunoaştere în raport cu forţele de bază naturale ale spiritului.[143][144]

Astfel, în cele din urmă, mişcarea deistă dărâmase toate digurile şi zidurile care i-au fost puse în faţă. În pofida încordării tuturor forţelor şi în pofida literaturii polemice şi apologetice care se intensifica de la an la an, se pare că victoria ei definitivă nu a ţinut prea mult. Însă, sistemul ameninţat al ortodoxiei primeşte acum un nou ajutor, neaşteptat. Unul dintre cei mai înverşunaţi adversari ai acestui sistem, devine în *acest* punct, în mod surprinzător, susţinător al lui. Nu dogmatica teologică, ci *scepticismul* filosofic radical a fost cel care a învins atacurile deismului şi a stopat înaintarea sa. Cu toată forţa simţului logic, în Anglia, Samuel Clarke a făcut încă o dată încercarea de a proteja întregul conţinut al învăţăturii

---

143 Asupra evoluţiei „neologiei" în Germania, vezi Aner, *Theologie der f,essingszeit,* 1-lalle, 1929. Pentru relaţiile istorice, sunt interesante în special cele ce există între „neologii" germani ai secolului al XVIII-lea şi cei ai filosofiei religiei engleze din secolul al XVII-lea. Conceptul de „experienţă religioasă", aşa cum apare de exemplu la Jerusalem, este prefigurat în special de gânditorii Şcolii de la Cambridge. Pentru mai multe detalii, vezi scrierea mea, *Die Platonische Renaissance in England...*, p. 19 şi urm.

144 Vezi Reimarus, „Cuvânt înainte" la al său *Abhandlung von den vornehmsten Wahrheiten der natiirlichen Religion.*

creştine şi de a-l deduce în mod pur din principiile universal valabile. Acest simţ a fost admirat de însuşi Voltaire. În a sa *Lettre sur les Anglais,* el îl consideră pe Clarke ca fiind o adevărată „maşină de gândire” (une *vraie machine a raisonnements),* care s-ar fi constituit pornind de la cele mai complicate sarcini.[145] Chiar şi mai târziu Voltaire a continuat să-l aprecieze pe Clarke: în *Trăite de Metaphysique* el va fi aşezat alături de Locke, în calitate de unul dintre primii „artişti ai raţiunii”.3 Însă, toată această risipă de dovezi logice se pare că nu afectează deismul, pare că mai degrabă reliefează slăbiciunile învăţăturii ortodoxe. În apărarea „epocii liber-cugetătorilor”, Anthony Collins remarcă ironic că nimeni nu s-a îndoit de existenţa lui Dumnezeu până când Clarke nu a încercat să o demonstreze.[146] Totuşi, ceea ce nu au reuşit logicienii şi metafizicienii, au reuşit adversarii radicali ai oricărui dogmatism logic şi metafizic. Hume a fost cel care a pus deismul sub semnul unei noi întrebări şi care, prin această întrebare, l-a schimbat radical. Pentru a întemeia conceptul său de „religie naturală”, deismul porneşte de la premisa că peste tot există o aceeaşi „natură umană”, înzestrată cu anumite cunoştinţe de bază atât teoretice cât şi practice. Însă unde găsim noi această natură umană? Este ea un dat empiric sau poate nimic mai mult decât o simplă ipoteză? Nu cumva infirmitatea majoră a deismului constă în faptul că el crede în această ipoteză, ridicând-o la rangul de *dogmă?* Critica lui Hume vizează tocmai această dogmă. Hume nu contestă deismul nici din perspectiva raţiunii, nici din cea a revelaţiei, ci vrea să-l raporteze exclusiv la etaloanele experienţei, ale cunoaşterii pure a *sleirilor de fapt.* Astfel, el ajunge la concluzia că impunătoarea clădire a deismului are picioare din argilă, are o bază fragi la Deoarece, acea „natură umană”, pe care el dorea să întemeieze religia naturală, nu constituie o

---

145 Vezi *Lettre sur Ies Anglais,* VII; *CEuvres,* XXVI, 33 şi urm.

146 Collins, *A Discourse of Freethinking Occasioned by the Rise and Growth of a Sect Called Freethinkers,* Londra, 1713; mai multe detalii vezi la Leslie Stephen, *op. cit.,* I, 80.

realitate, ci o simplă ficţiune. Empiria ne arată această natură umană într-o altă lumină decât aceea în care ne-o arătau toate încercările constructive deiste. Vom conştientiza că ea nu este o comoară de cunoştinţe de bază, de adevăruri apriorice, ci o aglomerare de instincte; că nu este un cosmos, ci un haos. Pe cât de profund concepem natura oamenilor şi pe cât de real vrem să o descriem, pe atât de mult se desprinde de ea aparenţa „raţionalului" şi a ordonatului. Deja în domeniul reprezentărilor noastre teoretice, Hume ajwisese la această consecinţă. Noi obişnuim să vedem „principiul raţiunii suficiente" drept principiu al cunoaşterii noastre teoretice şi credem că el este cel care împrumută cunoaşterii noastre contextul şi stabilitatea sa intrinsecă. Însă, la o analiză mai minuţioasă a conceptelor, această pretenţie se anulează. Aceasta se întâmplă pentru că însuşi conceptul de temei, care ar trebui să certifice autenticitatea cunoaşterii noastre, nu poate dovedi pentru sine un fundament obiectiv. El nu deţine o evidenţă nemijlocită şi nicio semnificaţie şi necesitate apriorică. El însuşi nu este decât un produs al jocului reprezentărilor noastre, care nu se relaţionează după principii obiectiv raţionale, ci urmează exclusiv jocul imaginaţiei, supunându-se legilor ei mecanice. Într-o şi mai mare măsură, acelaşi lucru este valabil şi în privinţa reprezentărilor noastre *religioase.* Conţinutul lor aparent obiectiv, sensul lor sublim, devin o aparenţă în momentul în care noi ne întoarcem la originile lor propriu-zise, în momentul în care actualizăm modul devenirii şi constituirii lor. La baza lor nu descoperim niciun conţinut originar speculativ, niciunul originar etic. Ceea ce a produs reprezentările lui Dumnezeu nu este nici intuiţia primelor principii ale existenţei şi a cauzei ordinii lumii, nici devotamentul faţă de o esenţă de o înţelepciune şi bunătate infinită. Astfel de meditaţii pur „filosofice" nu au nicio putere asupra mulţimii. Omul nu a început ca filosof şi faptul că el va sfârşi ca filosof, este doar o speranţă iluzorie şi nefondată. El nu se află sub stăpânirea unei

„raţiuni” abstracte, ci se află sub dominaţia instinctelor şi pasiunilor sale. Din acestea nu numai că se nasc primele reprezentări religioase, ci, de fapt, aici se originează ele. Reprezentările religioase nu sunt produsul ideii, al voinţei morale, şi nu din acestea se hrănesc ele. Mai mult, afectele de speranţă şi teamă sunt cele care au condus pentru prima dată omul spre credinţă şi care îl menţin în aceasta. Aici pătrundem de fapt în stratul originar propriu-zis al religiosului. Religia nu are niciun fundament logic, niciunul etic, ci are exclusiv o cauză antropologică. Ea provine din frica faţă de puterile supranaturale şi din dorinţa oamenilor de a se supune acestora. Alături de aceasta, angrenajul vieţii noas-Ire religioase este dominat şi de jocul pasiunii şi al imaginaţiei. Superstiţia, leama faţă de demoni reprezintă adevăratele origini ale reprezentării lui Dumnezeu. Şi să nu credem că putem contesta această consecinţă, făcând trimitere la religiile supreme, pur „spirituale” care s-ar ridica cu mult deasupra acestor începuturi ale reprezentărilor „primitive” ale lui Dumnezeu. Chiar şi acest argument va fi distrus dacă în loc să vedem religia în reinterpretarea ei raţională şi în veşmântul ei idealist, o vedem în *realitatea* ei empirică simplă. Astfel, de la începutul şi până la sfârşitul religiei, de la depresiunile ei şi până la cele mai înalte vârfuri ale sale, rezultă mereu aceeaşi imagine. Aceleaşi forţe fundamentale psihologice, care domneau asupra primei constituiri a religiei, îi determină şi cursul ulterior, rămânând vii pe parcursul întregii sale evoluţii. Superstiţia ia o altă formă, mult mai rafinată: însă, prin aceasta, esenţa ei nu se va schimba. Dacă îndrăznim să înlăturăm vălul cuvintelor, al conceptelor abstrace, al reprezentărilor morale, în care religiile „supreme” se învăluie, vom observa că structura religiei este peste tot aceeaşi. *Credo quia absurdum* îşi dovedeşte aici vechea sa forţă. Poate să existe şi o altă absurditate logică decât dogma transsubstanţialităţii? Există ceva perisabil din punct de vedere etic, mai dăunător societăţii umane decât preceptele religiilor pozitive? Ceea ce distinge religia

„superioară” de cea inferioară este doar faptul că, în aceasta, alături de speranţă şi teamă, apare un al treilea motiv care provine din fineţea intelectuală, însă care, în sens pur etic, semnifică mai degrabă o revocare decât un progres. Este vorba despre motivul *măgulirii* care face ca oamenii să ridice zeii deasupra oricărui standard de perfecţiune pământească şi să le atribuie mereu doar predicate sublime. Însă, dacă privim lucrurile mai de aproape şi dacă în loc să chestionăm *reprezentările* umane, chestionăm *comportamentul* uman, vom vedea că, neţinând seama de toată această premărire spiritual-morală, totul rămâne aşa cum a fost. Dumnezeul bun, înţelept şi drept al creştinismului devine, în imaginea pe care i-a schiţat-o calvinismul, un tiran tot atât de cumplit, perfid şi condus de bunul său plac, de care doar o religie primitivă se putea speria şi pe care îl putea venera în acelaşi timp. Aşadar, teama de demoni se află la baza tuturor reprezentărilor religioase superioare – astfel, că nu a devenit mai bună prin faptul că nu s-a mai aventurat adesea să se exteriorizeze şi prin faptu I că a sperat cu ipocrizie să ascundă faţă de sine însăşi şi faţă de altele toate infirmităţile pe care le etalează în mod naiv religia primitivă.

Aceasta este „istoria *naturală* a religiei”, aşa cum Hume o desemnează şi prin care înlătură o dată pentru totdeauna conceptul deist de „religi e naturală”, crezând că îl catalogheaza drept simplu vis filosofie. Astfel, însăşi filosofia era cea care acum eliberase sistemul credinţei în revelaţie de cel mai periculos adversar al ei. Însă, secţiunea pe care a făcut-o cel mai ascuţit cuţit al analizei lui Hume, a devenit şi pentru acest sistem o secţiune fatală. Atât faţă de religia revelată, cât şi faţă de cea naturală, scepticismul deţine ultimul cuvânt.

I Vezi Hume, *The Natural History of Religion,* sect. I şi urm., sect. VI, XIII-XV.

„Ce privilegiu are raţiunea umană că se ridică la cunoaşterea esenţei supreme şi că este în stare, pornind de la operele vizibile ale naturii, să deducă un principiu

atât de sublim ca cel al supremului creator! Însă, să considerăm şi reversul medaliei. Să urmărim evoluţia religiei la majoritatea popoarelor şi aproape în toate timpurile; să cercetăm principiile religioase care realmente au domnit în lume. Cu greu vom putea fi convinşi asupra faptului că ele au fost altceva decât halucinaţii produse de febră ale bolnavilor... Nu mai există nicio absurditate teologică atât de mare care să nu fi fost apărată până acum de oameni inteligenţi şi cu o bogată cultură spirituală; nicio ordonanţă religioasă atât de riguroasă care să nu-şi fi găsit adepţii printre oamenii cei mai sensibili... Întreaga lume este o enigmă, un mister inexplicabil. Îndoiala, incertitudinea, abţinerea de la a face judecăţi, constituie singurele rezultate la care ne poate conduce cea mai atentă şi mai minuţioasă analiză a acestei probleme. Însă, slăbiciunea raţiunii umane este atât de mare şi contaminarea cu opinii generale este atât de puternică încât această îndoială conştientă şi metodică abia se poate menţine, dacă noi, extinzându-ne perspectiva, nu opunem o superstiţie alteia şi pe ambele, în disputa lor, nu le negăm – în timp ce noi înşine, aflaţi în mijlocul acestui crâncen război, să ne sustragem lui şi să ne refugiem pe câmpiile liniştite, chiar dacă obscure ale filosofiei”.

Drumul pe care Hume îl străbate până la capăt nu este drumul secolului al XVIII-lea. Acest secol credea prea mult în forţa raţiunii ca să poată să renunţe la ea în acest punct important. El nu voia să se lase în seama îndoielii, ci să insiste până când va ajunge să ia o decizie clară şi sigură. Astfel, în cadrul istoriei spiritului a secolului al XV]II-lea, tratatul lui Hume despre „istoria naturală a religiei”, a rămas o apariţie unică. Totuşi, mai rămâne o cale posibilă care nu ar conduce la acea distincţie tranşantă între raţiune şi experienţă, aşa cum s-a întâmplat în cadrul teoriei lui Hume, ci care se pare că relaţionează şi conciliază pretenţiile amândurora. Conceptul abstract de „religie naturală” trebuia să fie „umplut” cu un conţinut determinat pentru a putea opune rezistenţă atacurilor

sceptice, orientate împotriva lui. El nu mai trebuia să rămână o simplă pretenţie; trebuia să se arate cum, ceea ce el vrea şi afirmă, are locul său în cadrul vieţii *reale* a religiei. Nu din perspectiva raţiunii, ci din perspectiva *istoriei,* trebuia să se încerce întemeierea acestui concept. Prin această temă, în care gândirea secolului al XVIII-lea se vede introdusă cu o necesitate internă, se vede plasată în faţa unei probleme generale pe care, de acum înainte, trebuie să o abordeze cu

1 Hume, *op. cit.,* sect. XV.

mijloacele sale metodice. Trebuie să înţelegem raportul care există între *religie* şi *istorie,* trebuie să înţelegem cum relaţionează acestea şi cum se condiţionează reciproc şi cum în cadrul acestei intercondiţionări se naşte pentru prima dată realitatea concretă a religiei.

Religie şi istorie

Concepţia tot mai dominantă şi reprezentarea conform cărora secolul al XVIII-lea se confruntase cu lumea istorică într-o manieră străină şi lipsită de înţelegere, că modul său de gândire ar fi „nonistoric", vor fi imediat şi necondiţionat combătute printr-o simplă incursiune în evoluţia problematicii religioase. Transformarea internă care începe aici este condiţionată tocmai prin faptul că religia iese de sub dominaţia gândirii metafizice şi teologice, creându-şi un nou etalon şi o nouă normă de evaluare. Această normă nu este una simplă; mai mult, ea este fundamentată pe două momente diferite, pe care ea încearcă să le unifice şi să le pună în consonanţă. Ceea ce ni se prezintă prin intermediul ci este o sinteză a spiritului raţional cu cel istoric. Raţiunea va fi raportată la istoric, istoria, la raţiune; şi prin această reciprocitate se va obţine o nouă concepţie religioasă şi un nou ideal religios de cunoaştere. Raţiunea şi istoria vor fi clar distinse şi menţinute într-o permanentă separare, pe care se bazează întreaga mişcare internă a gândirii religioase din secolul al XVIII-lea. În niciun caz nu se intenţionează aici să se ajungă la o nivelare simplă prin care să fie

sacrificată istoria raţiunii, ci această polaritate a sa v (\ fi recunoscută şi relevată la modul cel mai clar. Însă, conform convingerii de bază a filosofiei Luminilor, această polaritate nu exclude un echilibru ideal. Între aceste două forţe opuse. Ni se dezvăluie o fiinţă şi un adevăr care ni se dau de fiecare dată atât în raţiune cât şi în istorie în formă diferită dar care, în nucleul şi în conţinutul lor esenţial, coincid. Astfel, trebuie să ţinem în faţa istoriei oglinda raţiunii şi să-i privim imaginea în această oglindă; în acelaşi timp însă, tot ceea ce este raţional trebuie văzut *sub speciae* istoriei. În tendinţa lor şi în stabilirea scopurilor, ambele concepţii cooperează. Cunoaşterenormelor de bază eterne şi neschimbătoare ale raţiunii trebuie să nu piardă dificil vedere modul în care aceste norme au evoluat din punct de vedere istoricJ modul în care s-au realizat pe parcursul evoluţiei empirico-istorice. Doar din colateralitatea şi din contrastul acestor două modalităţi de abordare, ia fiinţ

adevărata „iluminare” a spiritului. Certitudinii asupra *fiinţei* spiritului îi aparţine, ca moment indispensabil şi integrator, înţelegerea *devenirii* sale; pe de altă parte însă, această devenire nu poate fi înţeleasă şi cunoscută în sensul ei propriu-zis, dacă nu este raportată la o fiinţă neschimbătoare.

Această nouă concepţie trebuia să treacă de prima şi cea mai dificilă probă a sa acolo unde, văzându-se plasată faţă în faţă cu fundamentul propriu-zis al certitudinii religioase, se punea problema determinării *conţinutului de adevăr al Bibliei* şi a delimitării metodice, clare şi sigure a acestuia. Deja *problema* care s-a pus odată cu aceasta şi *pretenţia* care s-a ridicat însemnau o revoluţie a modului de gândire religios. Ambele conţin în sine o ruptură conştientă cu principiul *inspirării verbale,* care nici măcar prin Reformă nu se produsese, ci primise doar o orientare mai riguroasă şi mai strictă. Năzuinţa supremă a Reformei era de a demonstra adevărul *Scripturii* ca fiind unic, de nezdruncinat şi nelimitat – şi în această totalitate şi necondiţionatitate a sa ea putea să se afirme doar dacă în

cadrul *Bibliei* nu exista nicio sciziune şi nicio împărţire. Fiecare cuvânt, fiecare literă trebuia să se afle pe poziţii egale cu valoarea şi sfinţenia întregului; trebuia să pretindă pentru sine întreaga valoare a certitudinii revelaţiei. Însă, deja în secolul al XVII-lea, această pretenţie putea fi afirmată doar prin efort vizavi de spiritul pătrunzător filosofic. Astfel, 11 ici principiul cartezian al îndoielii metodice nu poate să-i opună rezistenţă. L'ireşte că Descartes însuşi nu va obosi să ne asigure că inovaţia sa ar viza doar cunoaşterea şi nu credinţa. În tot ceea ce priveşte domeniu] dogmelor teologice, el îşi declară supunerea sa faţă de autoritatea Scrierii şi a Bisericii. Dar discipolii şi succesorii săi nu vor mai avea această reţinere precaută. Acei gânditori care sunt însufleţiţi de evlavia cea mai pură individuală şi care, înainte de toate, doresc să utilizeze concepţiile carteziene pentru trezirea şi aprofwidarea spiritului pur religios, nu pot să se sustragă acestei mişcări. Prima scriere provine din cercu] *oratorienilor* şi deja prin titlul ei aspira la o istorie critică a cărţilor biblice – autorul ei, Richard Simon, este inspirat de Malebranche. Aici va fi demonstrată autenticitatea cărţilor biblice iar asupra constituirii lor vor fi propuse ipoteze ce zguduie fundamentele concepţiei ortodoxe. Dar această primă examinare rămâne încă închisă în cercul Bisericii, dorind să servească indirect scopurilor bisericii catolice: deoarece ceea ce Simon, prin critica sa, vrea să demonstreze este faptul că încrederea protestantă în *singurul* adevăr al *Bibliei* se dispensează de fiecare altă autorilnle religioasă şi de fiecare fundament al acesteia. *Biblia* nu poate să-şi ofere singură o protecţie suficientă şi necondiţionată împotriva îndoielii; ea trebuie completată şi protejată prin intermediul altor instanţe, prin dovezile concordante ale tradiţiei bisericeşti. De aceea, avansarea către o concepţie liberă istorică şi spre o apreciere a *Scripturii* nu are încă succes aici; de vreme ce istoria este chemată pentru luarea deciziei, ea va fi asimilată credinţei ortodoxe şi utilizată pentru scopurile acesteia. Spinoza a fost primul care a îndrăznit să pună aici întrebarea

radicală şi decisivă. Tratatul său teologico-politic este prima încercare de justificare şi fundamentare filosofică a criticii Bibliei. La o primă privire trebuie să pară paradoxal că această realizare i se atribuie lui Spinoza. Deoarece dacă examinăm metafizica sa şi fundamentul său logic, atunci ambele examinări specifice *istorice* nu par a fi în niciun caz favorabile. Ceea ce Spinoza caută şi locul în care el vede originea oricărei certitudini nu este devenirea, ci fiinţa pură; nu schimbarea empirică, ci fundamentul neschimbător şi unitatea esenţială a lucrurilor ce se bazează pe acesta. Doar acestea permit o înţelegere adecvată, în timp ce tot ceea ce este finit, dedus, ceea ce este existenţă particulară pot fi concepute doar în mediul „imaginaţiei". Toată cunoaşterea despre timp şi despre raporturi1 e temporale aparţine acestui mediu; ea nu se înalţă în sfera cunoaşterii filosofice, a cunoaşterii *sub specie aeterni*[147] şi mai mult, trebuie să se lase depăşită de aceasta dacă doreşte să ajungă la propria sa desăvârşire. Din acest punct de vedere, fiecare recunoaştere a unui adevăr „istoric" în sens strict pare să fie inaccesibilă, se pare că, atunci când este înţeleasă în sens riguros, trebuie să devină o *contradicţia în adjecto*[148]. Şi totuşi, Spinoza a fost cel care a înţeles pentru prima dată ideile istoricităţii *Bibliei.* Dacă urmăm firul acestor idei şi încercăm să le localizăm în *ansamblul sistemului* spinozist, observăm că acestea nu au provenit nici dintr-o tendinţă istorică, nici dintr-un interes pentru metodologia istorică, ci dintr-o consecinţă indirectă extrasă pe bazele prem ziselor logice ale sistemului. *Monismul* spinozist nu se leagă doar de poziţia privilegiată a *Bibliei,* ci *şi* de poziţia privilegiată a spiritului. Întindere şi gândire, natură şi spirit, ordinea lucrurilor şi ordinea ideilor nu reprezintă ordini separate una de cealaltă, ci ordini identice care se bazează pe aceeaşi lege fundamentală. Astfel, *abordarea* fiinţei istorice nu trebuie să fie separată de cea a fiinţei

---

147[1] Vezi Richard Simon, *Hisloire critique du Vieux Testament,* Paris, 1678.

148I Citat după Spinoza, *Tratatul teologico-politic,* trad. I. Firu, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1960, cap. 7, p. 115.

naturale, ci ambele trebuie văzute din acelaşi punct de vedere. „Ca să cuprind aici pe scurt această chestiune, spun că metoda de a interpreta *Scriptura,* departe de a fi deosebită de metoda de a interpreta natura, este în acord cu ea în toate privinţele. Căci după cum metoda de a interpreta natura constă mai ales în a întocmi istoria' naturii, din care, ca din date sigure, să deducem definiţiile lucrurilor natwale, tot astfel pentru a interpreta *Scriptura* este necesar să alcătuim o istorie fidelă a ei şi din ea, întocmai ca din date şi principii sigure, să deducem în mod logic şi corect intenţia autorilor *Scripturii.* În felul acesta, oricine, desigur (dacă nu admite alte principii şi date pentru a interpreta *Scriptura* şi pentru a vorbi despre cele cuprinse acolo decât numai cele ce se desprind din însăşi *Scriptura* şi din istoria ei), va face mereu progrese, fără nicio primejdie de a greşi şi va putea trata despre lucruri ce depăşesc priceperea noastră, cu aceeaşi siguranţă ca şi despre cele pe care le cunoaştem prin lumina naturală.11 Acesta este principiul decisiv şi atât de bogat în consecinţe pe care îl susţine Spinoza: faptul că el nu interpretează fiinţa, „natura lucrurilor" pornind de ia *Biblic,* ci el înţelege *Biblia* ca şi parte a fiinţei, subordonată tuturor legilor generale ale acesteia. Ea nu reprezintă soluţia în vederea dezlegării misterului naturii, ci este o parte a acesteia. De aceea, ea trebuie abordată după aceleaşi reguli care sunt valabile pentru orice tip de cunoaştere empirică. Cum putem să aşteptăm din partea *Bibliei* adevăruri absolute, convingeri metafizice în legătură cu principiul fundamental al lucrurilor, în legătură cu *natura naturans*[149]*,* care ea însăşi este mai mult ceva condiţionat şi mediat, şi care, în totalitatea sa, aparţine aşa-zisei *natura naturala*[150] *1?* De aceea, drumul pe care putem să o interpretăm şi să o înţelegem, pentru a pătrunde adevărul ei *relativ,* nu poate fi decât cel al cercetării ei prin mijloace empirice. Dificultăţile pe care aceasta le conţine se rezolvă, contradicţiile ei se anulează dacă plasăm fiecare

149 Natura care creează *(lat)* (n. tr.).

150Natura creată *(lat.)* (n. tr.).

text în locul său propriu; dacă nu îl acceptăm ca adevăr universal valabil şi atemporal, ci îl explicăm pornind de la specificul constituirii sale şi pe baza individualităţii autorului său. Tratatul teologico-politic vrea să ofere o astfel de explicaţie, care desigur, comparată cu rezultatele ulterioare ale criticii ştiinţifice a *Bibliei,* va părea accidentală şi insuficientă. Însă, principiul metodic ca atare nu va fi afectat de aceste lipsuri şi deficienţe evidente; în pofida tuturor criticilor pe care tratatul spinozist le-a suferit, acest principiu nu a putut să se piardă.

Fireşte, se pare că influenţa directă a lui Spinoza asupra cercetărilor făcute de secolul al XVIII-lea a fost relativ mică. S-a evitat cu atenţie pomenirea

E r n st Cas şi rer I 1 80 numelui său; cunoaşterea teoriei sale provine doar din izvoare indirecte şi tulburi. Prezentarea şi critica lui Bayle au în vedere conducerea discuţiilor despre spinozism pe o pistă falsă şi aşezarea acestuia sub un punct de vedere eronat. Cu toate acestea, ideea şi pretenţia criticii istorice a *Bibliei* nu vor fi împiedicate să avanseze. Ele continuă să pătrundă, acolo unde se sprijină pe mai puţine reflecţii generale metodice şi filosofice decât pe modelul umanismului şi pe idealul său specific de cunoaştere. Din punct de vedere spiritual şi istoric, adevăratul reprezentant al acestei mişcări nu este Spinoza, ci Erasmus. În ediţia sa critică a *Noului Testament,* convingerile fundamentale religioase şi etosul umanismului şi-au găsit expresia lor clasică. Erasmus este pătruns de ideea că producerea *textului* pur al *Bibliei* ar însemna în acelaşi timp restituirea *învăţăturii* creştine pure. Dacă reuşim să purificăm acest text de toate adaosurile ulterioare şi de toate interpretările eronate accidentale, atunci el însuşi ne va apărea în simplitatea lui sublimă şi în semnificaţia sa originară şi fundamentală, ca imagine a creştinismului pur. Aceeaşi convingere a însufleţit şi activitatea celui mai mare discipol al lui Erasmus, Hugo Grotius. În spiritul erudit, umanist şi teologic al lui Grotius, se constituie pentru prima dată planul complet al criticii ştiinţifice a *Bibliei*; ale sale *Annotationes* la *Vechiul* şi *Noul Testament* au prefigurat şi calea cercetărilor din secolul al XVIII-lea. Ernesti vorbeşte cu o foarte mare admiraţie despre această operă, raportându-se la ea ca la modelul său. În *Abhandlung von freier Untersuchung des Canon (MU)* a lui Semler, această evoluţie a atins deja prima sa finalitate. De acum înainte, critica filosofică nu s-a impus decât foarte puţin deasupra acestei opere; în general, ea se mulţumeşte să facă trimitere la rezultatele ei şi să deducă din ele consecinţele lor sistematice. În articolul lui Diderot, *Bible,* din *Enciclopedie,* se găseşte deja o schiţă a orientărilor şi sarcinilor de bază ale criticii *Bibliei.* El stabileşte criteriile diferite în funcţie de care trebuie să fie apreciată

autenticitatea cărţilor biblice. El pretinde o analiză atentă a conţinutului acestor cărţi, o cercetare a circumstanţelor în care acestea au fost scrise şi o determinare exactă a perioadei în care au fost elaborate. Cu aceasta, principiul *inspirării verbale* şi-a pierdut definitiv orice suport: analiza istorică a pătruns deja în nucleul sistemului teologic.

Însă, în pofida tuturor negărilor, nu cumva a avut loc o desprindere de spiritul propriu-zis al acestui sistem? Nu cumva teologia a fost otrăvită prin acest nou sens istoric? Dacă ne întoarcem din nou la Spinoza, nu există nicio îndoială asupra faptului că pentru el ideea istoricităţii *Bibliei* închide în sine o tendinţă *negativă.* Deoarece, pentru el, acea cunoaştere care se limitează la raporturile pur temporale, rămâne pentru totdeauna la latitudinea „imaginaţiei”. O astfel de cunoaştere nu ne poate intermedia niciodată o idee adecvată, o înţelegere strict obiectivă. Ea va rămâne închisă în sfera subiectivului, a antroopomorfului. A cunoaşte şi a aborda *Biblia* ca ceva condiţionat din punct de vedere temporal: acest fapt este semnificativ pentru Spinoza deoarece Biblia trebuie văzută ca şi chintesenţă de astfel de antropomorfisme. Cu aceasta, ea va ieşi definitiv din cercul adevărului filosofic, care nu poate fi înţeles prin *imaginaţio*, ci doar prin *ratio* şi *intuiţio*. De aceea, ceea ce va fi văzut în cadrul concepţiei fundamentale religioase ca fiind *adeverirea* supremă a tuturor „inspiraţiilor”, pentru Spinoza semnifică mai mult, slăbiciunea şi deficienţa sa de neînlăturat. Puterea cu care ea mişcă şi supune în totalitate individualii, maniera în care îi transformă într-un instrument inconştient şi lipsit de voinţă în mâinile unei alte forţe, în aparenţă şi mai înaltă, constituie un fapt ce anulează posibilitatea *adevărului* ei propriu-zis. Deoarece, orice adevăr se relaţionează condiţiei de libertate interioară şi de înţelegere raţională. El poate fi atins doar în măsura în care dominaţia afectelor şi a imaginaţiei este limitată, ambele fiind subordonate raţiunii. De aceea, intensificarea afectelor, sporirea facultăţii de imagin are aşa cum apar la clarvăzătorii religioşi, la profeţi este cea mai sigură dovadă

că noi, în viziunile lor, nu avem de-a face nici cu descoperirea unui adevăr obiectiv, nici cu anunţarea unei porunci care ne obligă, ci că toate acestea rămân doar în sfera subiectivului; că profetul, în măsura în care susţine că vorbeşte despre Dumnezeu, vorbeşte de fapt doar despre el însuşi, exteriorizându-şi stările interne în faţa noastră. În capitolul introductiv al *Tratatului teologico-politic,* în capitolu I despre profeţie, această teză va fi susţinută cu toată forţa. Se va arăta cum imaginea lui Dumnezeu se schimbă de la profet la profet, cum aceasta va lua. /orwa reprezentărilor acestuia şi culoarea stării lui psihice. În funcţie de predispoziţiile temperamentului său, ale facultăţilor sale de reprezentare şi în funcţie de circumstanţele în care trăiseră, afinanţiile înţelepte ale profeţilor se schimbă. „Cum este cineva, aşa este şi Dumnezeul său”: Dumnezeul celor blânzi este blând, al celor mânioşi, este mânios, al celor asupriţi şi trişti, sumbru şi riguros, al celor veseli, bun şi iertător. Dacă dorim să transpunem ideile criticii *Bibliei* inaugurate de Spinoza în limbajul unui alt sistem, limbaj pe care *Tratatul* nu dorea să-l folosească, putem spune că „substanţa”, natura şi esenţa lui Dumnezeu nu poate să fie expusă prin nici[151]
0 viziune profetică, că prin viziune se exteriorizează întotdeauna doar un anumit „mod” şi se exprimă ceva despre profetul însuşi. Mai mult decât oriunde are valoare aici afirmaţia că orice determinaţie este negare. Nucleul şi sensul divinităţii nu pot fi aduse l al um i nă pe într-o asemenea exteri orizare, ci, procedând astfel, el vor fi negate. Caracterul divinului este universalitatea sa care exclude orice limitare la individual şi orice legătură cu individualul. Misterul Bibliei şi viziun de ei profet ice încalcă aceste prime certitudini fundamentale filosofice. Ele îl caută pe Dumnezeu în particular şi în accidental, în loc să-l caute în universal şi necesar. Minunea ca şi intervenţie în ordinea naturii, ca şi încălcare a legilor ei universale, este potrivnică divinităţii; deoarece, adevărul şi

151 Spinoza, *op. cit.,* cap. 2.

esenţialitatea lui Dumnezeu constau tocmai în aceste legi. „Cum însă nimic nu este cu necesitate adevărat decât numai prin hotărârea dumnezeiască, de aci urmează cu cea mai mare claritate că toate
1 egi le universale ale naturii sunt hotărâri ale lui Dumnezeu, care decurg din necesitatea şi desăvârşirea naturii dumnezeieşti. Prin urmare, dacă în natură s-ar întâmpla ceva care ar fi potrivnic legilor sale universale, aceea ar fi potrivnic şi hotărârii şi naturi i dumnezei eşti; sau dacă cineva ar afirm ci că Dumnezeu face ceva împotriva legilor naturii, acela ar fi obligat să afirme totodată că Dumnezeu lucrează împotriva naturii sale – ceea ce este mai absurd decât orice."1 De aceea, pentru Spinoza, credinţa în minune în sensul strict al cuvântului este pervertirea propriu-zis să a religiosului: anunţarea unei minuni înseamnă negarea lui Dumnezeu. La fel stau lucrurile şi în privinţa revelaţiilor anumitor indivizi, rev el am care nu sunt nimic altceva decât exprimarea naturii lor specifice. Orice particular reprezintă anularea general ului; orice istoricitate este tulburarea şi eludarea raţionalului. De aceea, în măsura în care Spinoza introduce în religie elementul istoric, acesta nu va servi justiicării sale filosofice, ci doar delimitării şi înţelegerii limitelor de neînlăturat ale caracterului său de certitudine.

În cadrul istoriei spiritului din secolul al XVIII-lea se înfăptu ieşte acum o cotitură demnă de luat în considerare: singurul mare gânditor care l-a înţeles efectiv pe Spinoza, şi care a concept congenial ideile acestuia, îl depăşeşte tocmai în acest punct. Lessing a fost cel care a eliberat imaginea lui Spinoza de toate distorsiunile pe care le-a suferit din partea adversarilor teologi şi filosofi. El vede primul teoria lui Spinoza în propria sa structură, lăsându-se în seama acesteia fără prea multe gânduri şi prejudecăţi. Se pare că spre sfârşitul vieţii sale nu mai putuse adăuga acestei constrângeri logice şi închiderii sistematice a acestei teorii nimic decisiv şi esenţial. La o primă privire, discuţia cu Jacobi îl arată pe Lessing ca şi spinozist convins. „Conceptele ortodoxe ale divinităţii nu

mai sunt pentru mine; eu nu pot să mă bucur de ele. Ev *Kat Jlav (Hen kai Pan)* [152]: eu nu ştiu nimic altceva". Însă, măreţia gândirii lui Lessing, originalitatea şi profunzimea sa se arată tocmai în faptul că, prin această *recunoaştere* a lui Spinoza, el face, în acelaşi ti m², primul pas către depăşirea lui imanentă, pur metodică. Trăsătura fundamentală productivă în critica lui Lessing nu apare aici mai puţin clar decât în domeniul criticii estetice şi literare. Se pare că în cele mai importante puncte, Lessing preia concepţia lui Spinoza; însă, el a pătruns această recepţionare prin esenţa şi gândirea sa, transformând-o radical. Ca şi în cazul lui Spinoza, şi pentru Lessing, forţa de convingere a minunii este eliminată: el vede minunea autentică nu în particular, ci în universal, nu în contingent, ci în necesar. „Minunile raţiunii", aşa cum le-a numit Leibniz, sunt pentru el dovada propriu-zisă şi pecetea divinului. Astfel, împreună cu Spinoza, Lessing se bazează pe unitatea şi generalitatea conceptului de natură şi apără, în acelaşi timp, pretenţia imanenţei pure. Nici pentru el Dumnezeu nu este o putere exteri oară lumii, ci una internă ei; nu este o forţă care pătrunde din exterior în lumea noastră empirică, ci o forţă care o configurează din interior. Însă, Lessing vede *modul* acestei configurări într-o altă lumină decât Spinoza. Acolo unde acesta din urmă putea să vadă doar iluzie şi aparenţă, el vede acum un nou adevăr esenţial. Relaţia dintre „întreg" şi „parte", dintre „general" şi „particular[153], dintre universalitate şi individualitate este pentru Le ssing de o altă natură decât era ea pentru Spinoza. Pentru el, part icu1 arul şi individualul nu au o semnificaţie negativă, ci una eminamente *pozitivă.* Prin *aceste* caracteristici, Lessing a fost şi a rămas fără întrerupere adeptul lui Leibniz. „Mens non pars est, sed sirnulacrum divinitatis, repraesentativum

152 Unul şi futregul (gr.) (n. tr.).

153 Vezi articolul meu: *Die Idee der Religion bei Lessing und Mendelssohn* (ediţie festivă la aniversarea a zece ani de existenţă a Academiei de ştiinţă a iudaismului, Berlin, 1929, p. 22 şi mm); extrase din acest articol sunt reluate în expunerea mai sus menţionată.

universşi”[154]: acestea sunt cuvintele caracteristice lui Leibniz pe care Lessing ar fi putut să şi le împroprieze în totalitate. Deoarece, nici pentru el individualitatea nu pune limite cantitative, ci prezintă o determinaţie incomparabilă de neînlocuit din punct de vedere calitativ: ea nu este un simplu fragment al realului, ci reprezentarea sa perfectă. Pornind de aici, toată existenţa *temporală* obţine o altă înfăţişare şi un alt aspect decât cel pe care-l avea la Spinoza. Aşa cum 1. ei bniz definise monada ca „expresie a multiplicităţii în unitate”, tot aşa putea să o definească şi el drept expresie a temporalului în neschimbător; deoarece, ea este doar dacă se dezvoltă progresiv. În această dezvoltare a sa nu există nicio fază singulară care ar putea fi dispensabilă întregului şi care nu i-ar aparţine acestuia cu necesitate. Astfel, forma temporalităţii ca atare nu se află în opoziţie cu *fiinţa.* Mai mult, ea este cea în care fiinţa apare şi poate să se reveleze în esenţialitatea ei pură. În măsura în care Lessing extinde această idee fundamentală asupra domeniului religios, el se află în faţa unei noi sarcini şi a unei noi soluţii. Acum istoricitatea izvoarelor religiei nu va mai fi solicitată exclusiv în vederea criticii ei, a combaterii ei, ci va fi localizată în sensul originar şi fundamental al religiei. Dacă Spinoza încearcă să conteste valoarea absolută de adevăr a revelaţiei religioase prin incursiunea în istoria sa, prin această incursiune, Lessing vrea să înfăptuiască o restituire, o salvare a religiei. Religia adevărată, singura „absolută” este în exclusivitate cea care cuprinde în sine *ansamblul* formelor istorice de manifestare a religiosului. În ea nimic nu se pierde; în ea nu există nicio opinie particulară, nicio eroare care să nu servească indirect adevărului şi să nu îi aparţină acestuia. Pe baza acestor idei a luat fiinţă *Educarea speciei umane* a lui Lessing care deplasează conceptul leibnizian de teodicee într-un alt domeniu: deoarece, concepţia lui Lessing despre religie ca şi plan educaţional divin nu este altceva decât teodiceea istoriei

154 „Mintea (spiritul) nu este parte, ci copie a divinităţii. oglindă a universului" (lat.) (n. tr.).

ca justificare a religiei nu printr-o fiinţă dată de la începutul timpurilor, ci prin devenirea ei şi prin scopul acestei deveniri.

Vom observa cât de greu s-a impus această nouă idee dacă, în acest punct, îl vom compara pe Lessing cu Mendelssohn. Pe cât de apropiate sunt idealurile religioase ale ambilor gânditori, văzute din punctul de vedere pur al conţinutului, totuşi va apărea între acestea o separare strict *metodică.* În primul – rând, în ceea ce priveşte premisele lor pur sistematice, Lessing şi Mendelssohn prezintă similitudini: deoarece ambii reiau conceptele leibniziene. Diferenţa dintre ei constă la început doar în faptul că Mendelssohn se mulţumeşte, în general, cu forma tradiţională pe care aceste concepte şi-o găsiseră în sistemul lui Christian Wolff, în timp ce Lessing s-a lăsat condus mai departe de interesul istorico-filosofic şi de simţul său critic, negăsindu-şi odihna până când nu a ajuns la origini. Însă, schema generală a abordării rămâne aceeaşi atât pentru Lessing cât şi pentru Mendelssohn: deoarece ea este dată în distincţia leibniziană între formele fundamentale ale *adevărului*. I şi teoria leibniziană a I

cunoaşterii trasează o linie de demarcaţie între adevărurile „eterne" şi cele „temporale", între adevărurile „necesare" şi cele „contingente". Fiecare dintre acestea exprimă relaţii aşa cum se află între ideile pure, indiferent dacă obiectul acestor idei poate fi găsit sau nu în realitate, în lumea empirico-reală. Teoremele geometriei pure sau ale aritmeticii rămân în aceeaşi măsură adevărate, eterne şi necesare chiar dacă în realitatea spaţio-temporală, în lumea corpurilor fizice, nu există nicio s ingură imagine care să corespundă cu exactitate conceptelor stricte ca cel de număr, al matematicii sau ca cel de configuraţii geometrice diferite. Conform lui Leibniz, dacă adevăruril e matematice au valoare, atunci nici adevărurile logicii, eticii şi metafizicii nu valorează mai puţin. Şi acestea au valoare nu doar pentru ceea ce este dat aici şi acum, ci pentru orice lume pos i bilă; nu se rezumă doar la o existenţă

spaţială sau la un eveniment în timp, ci exprimă în acestea forma generală a însăşi raţiunii – a raţiunii care, întotdeauna şi oriunde, este una şi aceeaşi, necunoscând nicio posibilitate de schimbare, de a fi altfel, deoarece *a fi altfel* ar însemna o abatere de la natura sa eternă. Pornind de la aceste definiţii leibniziene ale adevărului şi de la distincţiile care decurg din acestea, trebuie să punem imediat întrebarea cum pot fi acestea aplicate problemei certitudinii *religioase* şi ce consecinţe au pentru această problemă. Care tip de certitudine îi aparţine credinţei rel îşi oas e? Dispune ea de adevăruri necesare sau de adevăruri contingente? Fundamentul ei este atemporal-raţional sau temporal-istoric? Lessing s-a frământat cu această problemă şi se pare că se îndoia de soluţia acesteia. Deoarece, el nu poate renunţa nici la „raţionalitatea" religiei, nici nu se poate îndoi de specificitatea şi unicitatea configuraţiei sale, de implicarea sa temporală. Nucleul fiecărei credinţe nu se află în acceptarea unui sistem conceptual valabil şi atemporal ca fiind valabil, ci această credinţă se îndreaptă mereu spre individual, unic, spre un eveniment singular şi irepetabil. Între aceste două momente separate, după esenţa lor, nu are loc nicio mediere: „adevărurile istorice contingente nu pot deveni niciodată dovada adevărurilor necesare ale raţiunii". „Dacă, din punct de vedere istoric, nu am nimic de obiectat împotriva faptu lui că Hristos a înviat un mort, atunci trebuie să accept că Dumnezeu are un fiu, esenţa lor fiind identică? Dacă, din punct de vedere istoric, nu am nimic de obiectat împotriva faptu lui că Hristos ins uşi a înviat din morţi, atunci trebuie să accept că acest Hristos care însuşi a înviat ar fi fost fiul lui Dumnezeu?… Cu fiecare adevăr istoric pătrund într-o altă clasă de adevăruri în funcţie de care trebuie să-mi configurez toate celelalte concepte metafizice şi morale… dacă nu este vorba despre o *peâăfiaoiţ* eh; MA, o *yevog*[155], atunci eu nu ştiu ce altceva

155 *Metabasis eis alo genos,* trecerea spre altă categorie/specie (gr.) (n. tr.).

1 Lessing, *Uber den Beweis des Geistes und der Kraft*; *Schriften* (ed. Lachmann- Muncker), XIII, p. 5 şi urm.

a înţeles Aristotel sub această denumire... Acesta este mormântul lat şi urât deasupra căruia eu nu pot să mă ridic, chiar dacă am încercat adesea să fac acest pas. Rog pe cineva să mă ajute să fac aceasta, îl implor chiar. Pentru acest fapt el va primi pentru mine răsplata lui Dumnezeu.11

Însă, nici teologia, nici metafizica sistematică a secolului al XVIII-lea nu conţineau în sine un principiu cu ajutorul căruia se putea răspunde în mod autentic acestei întrebări a lui Lessing. El singur trebuia să-şi traseze calea în această privinţă; trebuia să încerce să umple „mormântul lat şi urât" în faţa căruia se vedea plasat. Ultima scriere principală filosofico-religioasă a lui Lessing a realizat acest în *Educarea speciei umane* s-a înfăptuit o nouă sinteză a elementului istoric cu cel raţional. Istoricul nu mai constituie opusul raţionalului, ci reprezintă drumul actualizării acestuia şi singurul loc al desăvârşirii sale. Elementele pe care spiritul analitic al lui Leibniz le-a separat în mod strict aspiră acum din nou la fuzionare. După Lessing, religia nu aparţine nici sferei necesarului şi eternului, nici sferei contingentului şi temporalului. Ea le înglobează pe amândouă; ea prezintă infinitul în finit, etern-raţionalul în devenirea temporală. Cu aceste idei expuse în *Educarea speciei umane,* Lessing se află deja la cumpăna filosofiei Luminilor. Nici „neologismul" teologic, nici raţionalismul scolastic nu i-au permis să unneze această cale: deoarece, ambele concep „raţiunea" în sensul „identităţii anal ilice" 2; pentru amândouă, adevărul şi esenţa ei sunt fundamentate în unicitatea şi constanţa ei. Poziţia pe care o ia Mendelssohn vizavi de ideile principale ale lui Lessing, este caracteristică şi acestei opoziţii... În ceea ce mă priveşte – spune Mendelssohn în *Jerusalem* – eu nu am nicio idee despre educarea speciei umane pe care prietenul meu Lessing a lăsat să şi-o imagineze nu ştiu care cercetător istoric al omenirii. Progresul este pentru oamenii individuali, meniţi să aducă pe pământ o parte din eternitatea lor... Însă, şi faptul că întreaga

---

Vezi mai sus, cap. 1, p. 19 şi unn.

omenire pe acest pământ progresează mereu în succesiunea timpurilor şi se desăvârşeşte, nu îmi apare că ar fi fost scopul prevăzut; acesta este mult mai puţin stabilit şi tot atât de inutil pentru salvarea a ceea ce a prevăzut Dumnezeu, decât noi obişnuim să ne imaginăm”. Pentru

Mendelssohn şi pentru tipul general de filosofie a Iluminismului pe care acesta îl încorporează, faptul că atingerea celor mai înalte scopuri umane ar putea fi încredinţată unui conducător pe care nu te poţi baza, aşa ca istoria, cu toate iraţionalităţile şi contradicţiile sale, cu tot acest temporal aici şi acolo, cu toate erorile sale, rămâne în cele din urmă o idee irealizabilă. Din transformările ei multiple, el se refugiază în sfera legilor raţiunii, mereu identice şi de nestrămutat. Însă, Lessing nu mai cunoaşte de fapt o *astfel de* „raţiune”. El a fost dintotdeauna marele „raţionalist” şi a rămas aşa pentru vecie; dar, în locul conceptului analitic al raţiunii, el aşază conceptul sintetic, în locul unei concepţii statice, concepţia sa dinamică. Raţiunea nu face trimitere la mişcare, ci vrea să o înţeleagă în legile ei imanente. Ea însăşi este cea care, de acum înainte, se cufundă în curentul devenirii; şi asta nu pentru a se lăsa pradă acestui vârtej, ci pentru ca, în mijlocul lui, să-şi găsească siguranţa, să-şi afirme stabilitatea şi permanenţa. Prin această idee se realizează trecerea spre o nouă concepţie a esenţei şi a adevărului istoricităţii, care nu-şi va mai putea găsi configuraţia, desăvârşirea şi adeverirea în cercul teologiei sau al metafizicii. În această privinţă, Herder a făcut primul ultimul pas decisiv, orientând întrebarea sa asupra *întregii* realităţi istorice şi încercând să-i dea un răspuns pornind de la intuiţia concretă a fenomenelor sale. Însă, şi realizarea *sa* este doar în aparenţă izolată. Ea nu prezintă nicio ruptură faţă de gândirea Iluminismului, ci s-a dezvoltat treptat şi continuu din însăşi această gândire, crescând pe fundamentul ei. Problema istoriei va fi vizibilă mai întâi pentru iluminism, în cadrul fenomenelor religioase. Însă, el nu se putea opri doar la acest prim

început; de aici, s-a văzut impulsionat de noi pretenţii şi consecinţe, acestea fiind cele care i-au făcut accesibil, pentru prima dată, întregul orizont al lumii istorice.

Capitolul al cincilea

Cucerirea lumii istorice

Convingerea răspândită că secolul al XVIII-lea ar fi fost un secol specific „nonistoric”, nu este unajustificabilă din punct de vedere istoric; ea reprezintă mai mult un slogan pe care l-a impus romantismul pentru a se delimita de f losofia Iluminismului. Însă, dacă privim mai îndeaproape desfăşurarea acestei delimitări teritoriale, observăm imediat că însuşi Jlwninismul a fost cel care i-a oferit romantismului armele. Lumea istorică la care face apel romantismul împotriva Iluminismului şi în numele căreia contestă premisele sale intelectuale, a fost descoperită pentru prima dată pe baza eficienţei acestor premise, pe baza ideilor şi idealurilor Iluminismului. Fără ajutorul filosofiei Luminilor şi fără preluarea moştenirii ei spirituale, romantismul nu şi-ar fi putut atinge poziţia şi nu s-ar fi putut afirma. Chiar dacă prin modul în care acesta concepe conţinutul istoriei şi prin „filosofia sa materială a istoriei” se îndepărtează de iluminism, totuşi, din punct de vedere metodic, el rămâne îndatorat acestuia. Deoarece, secolul al XVIII-lea este cel care, şi în acest câmp de reflecţie, a pus întrebarea fundamentală filosofică propriu-zisă. El pune întrebarea asupra „condiţiilor de posibilitate11 ale istoriei, la fel cum pune şi întrebarea asupra condiţiilor de posibilitate ale cunoaşterii naturii. Şi, desigur, încearcă să stabilească aceste condiţii doar în mod schematic şi provizoriu. El depune eforturi în vederea stabilirii *sensului* istoriei, încercând în acelaşi timp atât să găsească un concept clar şi distinct şi să stabilească raportul dintre „general” şi „particular11, dintre „idee” şi „realitate” dintre „legi” şi „stări de fapt [156], cât şi să traseze liniile de demarcaţie între acestea. Faptul că romantismul a înţeles greşit, în mare parte, această

156 Articolul a apărut mai întâi în *Deutschen Rundschau,* august şi septembrie 1901; vezi acum *Gesammelten Schriften,* voi. III (1927), p. 209 şi urm.

activitate decisivă şi a înlăturat-o în mod dispreţuitor, nu trebuie să ne influenţeze şi să ne tulbure. Faptul că romantismul, în acuzaţia pe care o face Iluminismului în numele istoriei, face tocmai acea greşeală de care îl acuză pe adversar, ascunde în sine o ironie. În acest punct se pare că rolurile se schimbă subit, se pare că are loc o schimbare dialectică radicală. Căci, romantismul, care în extensiunea orizontului său istoric şi în talentul empatiei istorice este incomparabil mult mai chibzuit decât secolul al XVIII-lea, îşi pierde acest primat în clipa în care trebuie să periodizeze corect acest secol. El, care cu toate forţele spirituale se lasă pradă trecutului pentru a-l înţelege în realitatea sa pură, se dezice de acel trecut cu care se află încă în legătură nemijlocită. Principiul pe care îl cucereşte pentru distanţa istorică nu permite o aplicare în raport cu vecinătatea istorică. Faţă de generaţia anterioară, de generaţia părinţilor săi, romantismul a fost mai mult „orb" din punct de vedere istoric şi aşa a rămas. El nu a încercat nicăieri să aprecieze Iluminismul prin raportare la propriile sale etaloane; şi în special, nu a putut să vadă imaginea lumii istorice, pe care a oferit-o Iluminismul, altfel decât în mod polemic, această polemică întinzându-se adesea până la limitele caricaturii. Prima care a realizat această compensare a fost epoca imediat wmătoare romantismului. Ea însăşi era copleşită de spiritul romantic şi se sprijinea pe postulatul demersului istoric, propus de acesta. Însă, în acelaşi timp, obţinuse distanţa corectă faţă de secolul al XVIII-lea pe baza căreia demersul istoric putea să cuprindă şi acest secol. Dilthey este unul dintre primii gânditori care, în articolul său, *Das achtzehnte Jahrhundert und die geschichtliche Welt* I, a descris epoca Luminilor. Însă, dacă acest articol reuşeşte să combată definitiv *fable convenue* a lipsei de istorie şi a adversităţii faţa de istorie, atunci cu aceasta, problematica concretă care se deschide în acest punct este pe departe de a fi epuizată. Deoarece, nu este vorba doar despre marcarea „sensului istoric" ca şi caracteristică fundamentală necesară şi indispensabilă, în imaginea totalizantă a

Iluminismului, ci este vorba despre determ marca orientării specifice a noii puteri spirituale ce pătrunde aici şi despre urinărirea influenţei ei. Concepţia despre istorie a secolului al XVIII-lea nu constituie atât de mult o *imagine* fixă, cât, în funcţie de toate aspectele pe care le prezintă, o *forţă* activă. În cele ce urinează vom încerca să interpretăm şi să clarificăm modalitatea în care această forţă se impune în anumite puncte – în cercul problematicii religioase şi teologice – cum, pornind de aici, influenţa sa va merge şi mai departe, cuprinzând progresiv toate domeniile spiritului, dovedindu-se şi menţinându-se în acestea drept impuls viu.

I

Încă de la începuturile sale, filosofia secolului al XVIII-lea abordează problemele naturii şi problemele istorice ca pe o unitate care nu se divide aleatoriu în părţi disparate. Ea încearcă să se apropie de aceste două 1

câmpuri problematice cu aceleaşi mijloace conceptuale; doreşte să aplice aceeaşi modalitate de interogare şi aceeaşi metodologie universală a „raţiunii”, atât naturii cât şi istoriei. Înainte de toate, ele au de-a face cu un adversar comun: noua formă de cunoaştere a naturii şi a istoriei se află faţă în faţă cu un duşman de care trebuie să se ferească. În ambele cazuri se va pretinde o bază pur „imanentă”; în ambele cazuri se tinde către lăsarea naturii şi a istoriei în cadrul propriulu i lor cerc şi către fixarea acestora în punctul lor central propriu-zis. Ştiinţa ca atare refuză să recunoască un Supranatural sau un Transistoric. Am văzut deja cum din acest refuz ia fiinţă o nouă formă a conceptului de Dumnezeu şi a „înţelepciunii lui Dumnezeuo nouă formă de religiozitate şi de teologie. Concepţia inovatorilor teologi, a „neologilor” din secolul al XVIII-lea, se sprijină în toate punctele sale pe conceptul şi pe cerinţa unei critici istorice a izvoarelor religioase. În Germani a, „dascălii generaţiei neologilor” au fost Mosheim şi Michaelis, Ernesti şi Semler. Istoria este cea care ţine aici făclia Iluminismului, cea pe care „neologi i „au obţinuto din volumele scrierilor interpretate

dogmatic şi din ortodoxismul secolelor pre mergătoare. Însă, raportul cu istoria nu este atât de sim pl u şi de univoc ca şi în domeniul cu n oaş ieri i naturii. Deoarece, în ce ea priveşte acest domeniu, filosofia secolului al XVIII-lea se vedea faţă în faţă cu o moştenire recunoscută şi consolidată. În acest punct, Renaşterea făcuse deja pasul semnificativ; *scienza* nuova[157] a lui Galilei afirmase şi demonstrase deja valoarea proprie şi independenţa gândirii natural-ştiinţifice. De aceea, similar lui Kant, întreaga filosofic a Luminilor putea aborda fizica matematică ca pe un fapt, a cărui realitate rămâne incontestabilă şi inatacabilă, chiar dacă asupra posibilităţii sale s-ar putea face investigaţii. În raport cu istoria însă, trebuia rezolvată încă o sarcină şi mai d i ficilă. Deoarece, nu se putea face trimitere aici la un fapt al ştiinţei care, prin certitudinea şi stabilitatea fundamentării sale, să fie comparabil cu fizica exactă. Mai mult, trebuia ca lumea istorică să fie *cucerită* aici prin unul şi acelaşi proces al gândirii şi graţie acestei cuceriri să fie întemeiată din pu net de vedere conceptual. Este evident faptul că o astfel de sarcină nu putea fi rezolvată imediat şi că necesita o pregătire l ungă şi anevoioasă. Dar tocmai această pregăti re era cea care acum chema în pl an toate forţele spirituale ale Iluminismului, confirmându-le dintr-o nouă perspectivă. Filosofia Luminilor trebuia să devină eficientă şi să acţioneze productiv. Ea nu se putea mulţumi să sintetizeze şi să separe metodic rezultatele ştiinţifice pe care i le ofereau disciplinele particulare, ci ea însăşi trebuia să realizeze opera ştiinţei într-o proporţie mult mai mare. În domeniul cunoaşterii naturii, Voltaire este doar deschizătorul literar de drum al lui Newton, popularizând ideile şi conceptele acestuia. Însă, în domeniul istoriei el are o concepţii e proprie, face un nou proiect metodic pe care-l comunică în al său *Essai sur les moeurs.* Toate marile interpretări istorice pe care secolul al XVIIf-lea le-a făcut se află de acum înainte sub influenţa acestei realizări

157[1] Vezi mai sus, p. 170 şi urm.; pentru mai multe detalii, vezi lucrarea lui Aner, *Theologie der Lessingszeit,* p. 204 şi unn, 233, 309.

filosofice. Aşa cum Voltaire, în Franţa, i-a influenţat pe Turgot şi Condorcet, tot aşa i-a influenţat, în Anglia, pe Hume, Gibbon şi Robertson. În acelaşi timp, Hume reprezintă dovada nemijlocită pentru cât de intimă devenise acum uniunea personală dintre istorie şi filosofie. Epoca „scrierii filosofice a istoriei”, care începe în secolul al XVIII-lea, încearcă la modul cel mai pur să echilibreze aceste două momente. Ea nu subordonează în niciun caz scrierea istoriei, constrângerilor constructive ale filosofiei, ci doreşte ca din însăşi această scriere, din abundenţa detaliilor istorice, să obţină noi sarcini şi noi problematizări filosofice. Schimbul de idei care se introduce pe această cale şi care se intensifică, va fi oportun ambelor părţi. Aşa cum matematica devine prototipul cunoaşterii exacte, tot aşa istoria devine modelul metodic pe baza căruia secolul al XVIII-lea va înţelege mult mai profund sarcina generală şi structura specifică a *ştiinţelor spiritului.* Pentru aceasta, primul pas trebuia să fie tăcut în vederea eliberării tuturor acestor ştiinţe de sub tutela teologici. În timp ce teologia îşi pregătea intrarea în cercul acestor ştiinţe, în timp ce se constituia ca istoric a dogmei şi a Bisericii, ea recunoştea aceste ştiinţe drept contemporane ale sale care se dovedeau a fi mai puternice decât ca şi cărora în cele din urmă le-a oferit un loc propriu. Competiţia paşnică devine conflict; iar din acest conflict s-a dezvoltat o nouă configuraţie a istoriei şi a şti înţelor spiritului.

Din perspectivă pur filosofică, începuturile acestei mişcări pot fi urmărite până în secolul al XVII-lea. *Cartezianismul,* prin orientarea sa exclusiv spre „raţional”, rămâne de fapt străin sferei istoricului. Conform lui, fapticul nu poate ridica pretenţi i la certitudine, niciun gen de cunoaştere a stărilor de fapt nu poate fi comparat cu valoarea cunoştinţelor clare şi distincte ale logic îi ale matematicii pure şi ale ştiinţelor exacte ale naturii. Chiar şi gândirea lui Malebranche se înscrie pe această linie; chiar şi el consideră că cercului cunoaşterii „filosofice” îi aparţine doar ceea ce „şi Adam ar fi putut cunoaşte”. Între

timp, în cazul lui Bayle, metodologia generală suferă o cotitură. La începuturile sale filosofice, Bayle mai este încă un cartezian convins, admiraţia şi interesul său fi ind orientate în special către fizica carteziană. Dar, în cazul lui, îndoiala metodică se va înscrie pe o altă linie şi îşi va propune un alt scop. Îndoiala carteziană este condusă de principiul conform căruia noi nu avem voie să ne încredem în niciun izvor al certitudinii care ne-a înşelat chiar şi o singură dată sau care ar ascunde în sine posibilitatea unei asemenea înşelări. În această ordine de idei, trebuie respinse nu doar dovezile percepţiei sensibile, ci şi cunoaşterea care nu este riguroasă şi care nu se bazează pe axiome evidente şi pe demonstraţii logice. Cu aceasta, întreaga *dimensiune* a istoricului iese în afara cercului idealului de cunoaştere cartezian. Nicio cunoaştere faptică nu poate atinge acest ideal de *sapientia universalis*[158]. Astfel, faţă de istorie, îndoiala carteziană are un caracter pur negativ: ea acţionează aici, respingând şi eliminând. Dimpotrivă, Bayle neagă prea puţin fapticul ca atare, mai mult, face din acesta exemplul şi modelul întregii teorii ştiinţifice. Pentru el, obţinerea de lapte sigure, autentice „stabile", reprezintă punctul arhimedic de care vrea să relaţioneze toată cunoaşterea. Astfel, în mijlocul unui secol strict raţional şi raţionalist, el devine singurul „pozitivist" convins şi consecvent. Ceea ce spunea d'Alembert, că metafizica ar fi sau ştiinţa stărilor de fapt, sau trebuie să devină ştiinţa himerelor, putea fi spus deja de către Bayle. El renunţă la orice cunoaştere a primelor „cauze" absolute ale fiinţei, dorind în exclusivitate să înţeleagă fenomenele ca ceea ce sunt şi, în cadrul *acestora,* să delimiteze clar şi strict ceea ce este sigur de ceea ce este nesigur, „probabilul" de eroare şi aparenţă. Astfel, el nu orientează îndoiala *împotriva* elementului istoric; mai mult, o întrebuinţează în calitate de organ pentru descoperirea adevărului istoric, pentru a pătrunde până la forma certitudinii conformă acestuia. Toate eforturile sale sunt depuse în vederea acestei încercări. Ceea ce îl

158 faţelepciunea universală (lat.) (n. tr.).

impulsionează este instinctul neliniştit de a surprinde lumea datului faptic istoric şi de a-l fixa. În interiorul acestei lumi nu există pentru el nimic indiferent şi nimic inferior; abia dacă există anumite diferenţe de valoare şi de semnificaţie. Nu este întâmplător faptul că, pentru activitatea sa critică, el a ales forma dicţionarului, lucrarea sa, *Dictionnaire historique et critique,* încorporând această formă. Deoarece, contrar spiritului supraordinii şi al subordinii, care domină sistemele raţionale, dicţionarul permite apariţia spiritului ordinii *colaterale* la modul cel mai pur. În acesta, nu există nicio ierarhie conceptuală, nicio deducţie al unui concept din altul, ci există doar o simplă comuniune a materiilor, de importanţă egală, şi care împărtăşesc pretenţia de expunere perfectă şi abordare exhaustivă. Nici în modalitatea în care acceptă aceste materii, Bayle nu acţionează pretenţios. Foarte puţin dacă este influenţat de anumite scrupule sau îndoieli. El nu procedează nicăieri conform unu i p Ian în etodic care-l im itează conţinuturile singulare, care distinge ceea ce este important de ceea ce este lipsit de importanţă, principalul de secundar. Adesea vom întâlni în al său *Dictionnaire* ceea ce este nesemnificativ, simpla negaţie, abordat fiind însă cu foarte mare grijă, în timp ce esenţialul va fi lăsat la o parte. Pentru alegerea materialului nu este decisivă importanţa unui lucru, ci pred ilecţia ace i dentală, individuală şi interesul subiectiv pe care Bayle, ca erudit, îl are pentru ceea ce este izolat, pentru detaliile ocazionale şi pentru curiozităţi le istorice. Bayle a cunoscut cu exactitate modul în care a procedat – şi în autocaracterizarea pe care şi-a făcut-o atât în scrierile sale cât şi în scrisorile adresate persoanelor în care avea încredere, revine mereu asupra lui. „Je vois bien – îi scrie fratelui său – que mon insaţiabilite de nouvelles est une des maladies opiniâtres contre Iesquelles toutes les remedes blanchissent. C’est une hydropsie toute pure. Plus on lui foumit, plus elle demande”[159] Iubirea dezinteresată

159 Scrisoarea către fratele său din 27 februarie 1737; în *Lettres de Bayle a sa familie,* în *Anexa* la *QCuvres diverses,* La Haye, 1773, voi. I. [„Văd foarte bine că

pentru faptic de dragul faptic ului, „interesul pentru ceea ce este minor" este aici mai puternic decât oriunde. Această concepţie asupra cunoaşteri i şi acest scop al cunoaşterii se va opune în mod conştient şi expresiv i de al ului cunoaşteri i conceptuale, strict-exacte. Chiar dacă aceasta din urmă poate să întreacă ştiinţa em piri că a istorie i în exactitate şi rigurozitate, ea trebuie totuşi să plătească acest primat printr-o lipsă esenţia la însuşi caracterul ei strict conceptual o împiedică să intre în contact nemijloit cu realitatea, excluzând-o din e eroul ei. Siguranţa şi a lianţa formală a dovezilor matematice nu pot să ne de spăgubească pentru faptul că aplicarea lor la realitatea concretă a lucrurilor rămâne în princip în îndoielnică. Elementul istoric aparţine unui alt „gen de certitudine" (*genre de certitude*), decât elementul matematic. Însă, *în cadrul* acestui gen, el este capabil să ajungă la perfecţiune. Din punct de vedere metafizic, este mai sigur faptul că un individ pe nume Cicero, a trăit, decât faptul că un anu în it obiect, aşa cum îl defineşte matematica pură, există realmente în *natura rerum*.[160]

Prin aceste reflecţii, incursiunea în lumea fapticităţii este cucerită. Însă, încă nu s-a obţinut niciun principiu pe baza căruia această lume poate fi dominată spiritual. Deoarece, cunoaşterea de tip istoric mai constituie încă un simplu agregat; o sumă de individualităţi disparate care nu demonstrează în niciun loc o organizare internă. Pentru Bayle, existenţa istorică este asemeni unui imens morman de ruine, neexistând nicio posibilitate de a conceptualiza această masă materială. Capacitatea inepuizabilă de asimilare a lui Bayle îi permitea mereu să se afirme faţă de fluxul tot mai mare de cunoştinţe suplimentare. Chiar şi cadrul extern al *Dictionnaire*-ului va fi afectat prin aceasta.

---

nesaţul meu pentru nou reprezintă o maladie tenace contra căreia orice remediu este neputincios. Aceasta este o hidropsie absolut pură. Cu cât o hrăneşti mai mult, cu atât cere mai mult." fr.) (n. tr.)]

* Natura lucrurilor *(lat.)* (n. tr.).

160 *Projet d'un Dictionnaire Critique (Dissertation a du Rondei),* Rotterdam, 1692; vezi Delvolve, *Religion, Critique et philosophie positive chez Pierre Bayle,* Paris, 1906, p. 226 şi urm.

Nucleul originar al articolului va fi însoţit în permanenţă de o mulţi tudine de adnotări, explicaţii şi notiţe, copleşindu-l în cele din urmă. Iubirea lui Bayle vizează doar arareori articolul principal şi „problema fundamentală” abordată în acesta. Ea este acordată mai mult aparentului „secundar”. Bayle se dedică în totalitate acestuia, în el totul curgând într-o abundenţă covârşitoare. Şi tocmai aici vede Bayle noua sarcină ce-i revine în calitate de istoric. Reproşul că ar fi doar nişte fleacuri, titlul de *minutissimarum rerum minitissimus scrutător** nu-l sperie. El spune că şi-a ales modul de abordare nu din înclinaţie, ci din circumspecţie şi cu o intenţie metodică conştientă. [161]Deoarece, tocmai prin aceasta, scrierea în odernă a istoriei putea şi dorea să o întreacă pe cea antică, astfel încât ea nu redă doar marea schiţă a lucrurilor *(le gros des choses),* ci încearcă să redea aspectul particular, dorind să-l scoată la iveală în mod critic.2 De aceea, Bay le este departe de o intenţie istor|*c-filosofică,* de o interpretare teleologică a istoriei. El se va abţine de la aceasta deja prin forma sa profundă de pesimism care nu-i permite să descopere nicăieri în istorie un plan contextual, un întreg pe deplin ordonat. O scurtă privire asupra faptelor, asupra istoriei reale a omenirii poate să ne vindece de orice speculaţii şi construcţii pripite: deoarece, Bayle ne învaţă că această istorie n-a fost nimic altceva decât o sumă de crime şi nefericiri ale speciei umane.[162] Observăm că, pe cât de clară va fi privirea asupra particularului, pe atât de mult trebuie să renunţăm la înţelegerea întregului. Cunoaşterea individualului nu conduce la cunoaşterea şi la înţelegerea autentică a întregului, ci mai mult nimiceşte orice speranţă la o astfel de înţelegere.

Pentru Bayle, tocmai din această dizolvare şi năruire a lumii istorice, rezultă în cele din urmă o concepţie globală nouă, pozitivă şi foarte eficientă. Ceea ce este separat fuzionează din nou şi se cristalizează în jurul unui

---

161* Observatorul cel mai neînsemnat al celor mai neînsemnate lucruri *(lat.)* (n. tr.).

162 *Dictionnaire,* articolul „Manicheens“, Remarque D.

punct central fix. Acest punct va fi dobândit ca urmare a faptului că Bayle acceptă existenţa „faptei” nu doar în sens material, ci în sens formal, că această existenţă devine pentru el o problemă, nu doar din punctul de vedere al conţinutului, ci din *punct de vedere metodic.* În *această* cotitură constă de fapt originalitatea şi semnificaţia sa spiritual-istorică. Din punct de vedere pur material, abia dacă un singur „fapt”, inclus în *Dicţionarul* lui Bayle, printr-o muncă asiduă, mai prezintă azi interes pentru noi. Totuşi, ceea ce conferă valoare eternă operei este faptul că, în ea, *conceptul* pur de fapticitate este înţeles în problematica sa profundă. Bayle nu mai acceptă faptele individuale ca şi pietre de construcţie din care istoricul îşi va ridica clădirea, ci ceea ce îl tentează şi îl încătuşează pe el este munca intelectuală care conduce tocmai la *obţinerea* acestor pietre de construcţie. Cu o claritate nemaiîntâlnită înainte, cu cea mai fină artă analitică, se va da la iveală complexa I *condiţiilor* de care este relaţionată fiecare judecată de fapt. Cu aceasta, Bay l *e* devine logici an al istoriei. Pentru el, „faptul” nu mai reprezintă începutul cunoaşterii de tip istoric, ci, într-un anumit sens, sfârşitul ei; este al ci *terminus ad quem*, şi nu *terminus ad quo.* El nu porneşte de la acesta, ci se termină cu acesta, dorind să elibereze drumul care poate conduce la un „*adevăr* de fapt”. Să nu credem că putem înţelege acest adevăr în mod direct, doar pe căi senzoriale. Mai mult, el poate fi întotdeauna doar rezultatul unei operaţii conceptuale care nu este mai prejos de complexitatea, fineţea şi rigurozitatea celor mai dificile procese de gândire matematică. Deoarece, nucleul unui a nu în it „fapt” istoric se poate descoperi doar prin separarea strictă, prin cercetarea critică atentă şi prin evaluarea critică a dovezilor particulare. Adevărata valoare a abordării ist oriei a lui Bayle nu este dată de faptul că el propune această cerinţă *in abstracto,* ci de faptul că o analizează în lucrări concrete, până în cele mai mici detalii. Niciodată înainte nu s-a realizat cu atâta rigurozitate şi implacabilitate, cu o exactitate minuţioasă,

o critică a tradiţiei. Bayle este neobosit în depistarea lacunelor, obscurităţilor şi contradicţiilor acesteia. Prin acest demers, iese la iveală adevărata sa genialitate în calitate de istoric. Pe cât de paradoxal poate să pară, ea nu constă în descoperirea adevărului, ci în descoperirea falsului. În această privinţă, sunt deja caracteristice planul extern al Dictionnaire-ului şi prima sa concepere literară. Iniţial, Bayle nu dorea să ofere prin al său *Dictionnaire* o enciclopedie a cunoaşterii. El dorea să ofere doar un registru al greşelilor. „Environ lemois de novembre 1690 – scrie el într-o scrisoare – je formai le dessein de composer un *Dictionnaire critique,* qui con-I iendrait un recueil des fautes qui ete faites, tant par ceux qui ont fait des dictionnaires, que par d'autres écrivains, et qui reduirait sous chaque nom d'homme ou de viile, les fautes concernant cel homme ou cette ville". i Superioritatea spirituală a lui Bayle, virtuozitatea sa literară îşi găsea aici mediul său propriu de activitate. Zelul său îşi sărbătoreşte aici triumful propriu-zis. Bucuria descoperirii nu este nicăieri atât de mare ca atunci când reuşeşte să adulmece urma unei erori ascunse, purtate de-a lungul secolelor. Din nou, dimensiunea *numerică* a unei astfel de erori îi este aproape indiferentă. Ceea ce îl interesează este doar existenţa şi calitatea sa ca atare. Eroarea trebuie analizată până în ultimele ascunzişuri ale sale, trebuie să fie eliminată indiferent dacă obiectul său este mic sau mare, sublim sau inferior, semnificativ sau lipsit de importanţă. Fanatismul critic al lui Bayle se îndreaptă şi spre ceea ce este inferior din punctul de vedere al conţinutului: deoarece, tocmai aici, se poate descoperi cel mai bine *forma* specifică a erorii istorice, văzută din perspectiva materiei sale. Prin aceasta, se arată cum greşeala transmiterii şi propagării tradiţiei poate avea consecinţe nefaste, putând conduce la o falsificare radicală a stărilor reale de fapt. De aceea, orice astfel de greşeală trebuie să fie descoperită fără menajamente şi această activitate pur negativă a istoricului nu trebuie să slăbească din intensitate în niciun punct. Nicio modificare a unui raport

istoric nu are voie să se sustragă examinării sale; nu este permis niciun citat inexact, nicio reproducere din memorie fără a se aminti adevărata sursă.2 Prin toate acestea, Bayle a devenit creatorul propriu-zis al „acribiei11 istorice. Însă, în cadrul realizării sale *filosofice*, această acribie constituie doar un mijloc, şi nu un scop în sine. Dacă vrem să înţelegem scopul spre

1 Scrisoare către Naudis din 22 mai 1692, *Lettres de Bayle a sa familie, Œuvres diverses,* I, în Anexă, p. 16I. [„Prin noiembrie 1690 am întocmit proiectul unui *Dicţionar critic* care să conţină o antologie a greşelilor ce au fost făcute atât de către cei care au scris dicţionare cât şi de către alţi scriitori şi care să aducă în dreptul fiecărui nume de om sau de oraş greşelile ce-l definesc pe acest om sau pe acest oraş”. *(fr.)* (n.tr.)]

2„Il ne faut pas souffrir cu'un homme qui câte altere le moins du monde la rapport de son temoin”. [„Nu trebuie acceptat un om care citează câtuşi de puţin modificat relatarea martorului”. *(fr.)* (n.tr.).] *Nouvelles de la République des Lettres, Œuvres diverses,* vol. I, 530; vezi *Dictionnaire,* articolul: „Pericles”, Remarque E; vezi Lacoste, *Bayle. Noevelliste et critique littéraire,* Paris, 1929, p. 27 şi urm.

care se îndreaptă abordarea istorică a lui Bayle, atunci trebuie să comparăm activitatea *sa* cu ultima mare încercare de concepere pur teologică a istoriei şi de construcţie istorică, aşa cum a făcut Bossuet în al său *Discours sur l'histoire universelle.* Încă o dată, ni se va aşterne în faţă un plan global sublim al istoriei, va avea loc o încercare de interpretare a sensului universal religios al ei. Din perspectiva bazelor sale empirice, a faptelor pure, această construcţie îndrăzneţ proiectată se sprijină pe un fundament fragil; fiindcă, adevărul acestor fapte poate fi asigurat doar printr-o concluzie logică circulară. Pentru Bossuet, orice autoritate a fapticului, a stărilor de fapt istorice se fundamentează pe autoritatea cuvântii lui *Bibliei.* Dar, aceasta din urmă trebuie să se bazeze pe autoritatea Bisericii şi, în cele din urmă, pe cea a Tradiţiei.

Astfel, Tradiţia devine fundamentul oricărei certitudini istorice, însă conţinutul şi valoarea ei proprie se bazează doar pe dovezile istorice. Bayle este primul gânditor modern care a descoperit fără menajamente acest cerc vicios şi care a făcut mereu trimitere la consecinţele sale nefaste. Din *această* perspectivă, el nu este autorul a ceva mai puţin important în domeniul istoriei, decât este Galilei pentru cunoaşterea naturii. La fel cum Galilei, pentru conceperea şi interpretarea fenomenelor naturii pretinde independenţa totală faţă de cuvântul *Bibliei*, cum impune şi justifică această pretenţie din punct de vedere metodic, tot aşa procedează şi Bayle în domeniul istoriei. El este cel care, în cadrul ştiinţei istoriei, a înfăptuit în egală măsură „revoluţia copernicană”. Deoarece, el nu mai întemeiază „adevărul 11 istorici pe o existenţă obiectivă dată, dogmatică pe care o vede în *Biblie* sau în Biserică, ci se întoarce la originile şi condiţiile subiective ale acestui adevăr. Critica izvoarelor istorice, de la care porneşte iniţial, ia amploare pe măsură ce el avansează. Ea devine o „critică a raţiunii istorice”. Conform lui Bayle, nimic nu este mai dăunător decât prejudecata că adevărul istoric ar trebui şi ar putea să fie acceptat, din încredere şi credinţă, precum este acceptată o monedă bătută. Mai mult, însăşi *înfăptuirea* acestei „întipăriri” este sarcina intelectului.

Glaubst du denn: von Mund zu Ohr Sei ein redlicher Gewinnst?

Vberlieferung, o du Thor.

Ist auch wohl ein Himgespinnst!

Nun gent erst das Urtheil an;

Dich vermag aus Glaubensketten der Verstand allein zu retten Dem du schön Verzichl gethan.[163]

Probabil că prin aceste cuvinte ale lui Goethe din al său *Westostlicher Divan*[164] se poate înţelege mai bine suma

---

163 „Cum poţi să crezi că doar ascultând I Cuvinte transmise din gură în gură, I Vei obţine-un câştig, o idee, un gând? I Mai întâi, voi emite sentinţa acum, I îţi voi spune: Tradiţia, o, om nebun, I Nu este decât o himeră, un vis! I Alături de altele, despre care ţi-am zis; I Dintre gratiile credinţei, I Doar raţiunea te va scoate, I Raţiune pe care tu, I De mult ai dat-o la o parte. “ *(germ.)* (n. tr.).

164 Operă de maturitate a lui Goethe, compusă din doisprezece cărţi, apărută în anul

acţiunilor influente ale lui Bayle şi se poate desemna tendinţa sa propriu-zisă. Intelectul său neînduplecat şi analitic a fost cel care a eliberat definitiv istoria din lanţurile credinţei, aşezând-o pe fundamente metodice independente. În vederea acestui demers el începe cu critica tradiţiei teologice. Însă, nu se opreşte doar la aceasta, ci îşi extinde cercetarea şi asupra întregii istorii profane. Toate aceste acţiuni fac din Bayle precursorul secolului al XVIII-lea pentru care *Dictionnaire historique et critique* a constituit nu doar o comoară inepuizabilă de cunoaştere, ci şi un exerc iţ în unic conceptual, pur dialectic. De aici învăţase filosofia Luminilor în ce mod să pună propriile ei întrebări; aici găsise ea armele care trebuiau folosite pentru scopul eliberării conştiinţei istorice. În acest sens, Bayle nu este doar logicianul noii ştiinţe a istoriei, ci şi eticianul ei. El este încorporarea vie a tuturor virtuţilor istorice. El explică în permanenţă că istoria trebuie „atinsă" cu mâinile goale; că prezentarea ei nu trebuie să fie împiedicată de nicio prejudecată şi nu are voie să fie denaturată prin nicio susţinere confesională sau politică. I „Cine cunoaşte legile istoriei, acela va fi de acord cu mine că istoricul care doreşte să fie fidel sarcinii sale trebuie să se elibereze de spiritul linguşirii şi de cel al calomniei. Pe cât de mult posibil, el trebuie să se transpună în starea unui istoric care nu este mişcat de nicio pasiune. Insensibil la orice altceva, el trebuie să acorde atenţie doar interesului pentru adevăr, sacrificându-i acestuia atât nedreptatea şi memoria unei fapte bune, cât şi iubirea de patrie. El trebuie să uite că aparţine unei anumite ţări, că a fost educat într-o anumită credinţă, că este îndatorat unuia sau altuia, că aceştia sau aceia sunt părinţii sau prietenii lui. Un astfel de istoric este asemeni lui Melchisedech[165], fără tată, fără mamă şi fără origini. Dacă-l întrebăm de unde provine, el va replica:

1819, definitivată de autor după întâlnirea sa cu Marianne von Willemer (n. tr.).

[1] *Dictionnaire,* Art.: „Usson", Remarque F; voi. IV, fel. 2858.

165 În limba ebraică, „regele dreptăţii"; Melchisedech se afla doar în slujba lui Dumnezeu; din *Geneza,* XIV, 18, aflăm: „Iar Melchisedech, regele Salemului ... era preotul Dumnezeului celui Preaînalt." (n. tr.).

eu nu sunt nici francez, nici german, nici englez, nici spaniol; eu sunt locuitor al lumii; nu mă aflu nici în slujba împăratului, nici în cea a regelui Franţei, ci doar în slujba adevărului. El este singura în ea regină căreia i-am depus jurământ/1 Cu această maximă şi cu imperativul etic pe care se sprijină, Bayle devine conducătorul spiritual al Iluminismului, anticipând „ideea unei istorii universale în intenţie cosmopolită” şi încorporând-o într-un prim model şi exemplu clasic.

2

Bayle nu a fost au torul unei *filosofii a istoriei* în sen’s strict. Aşa cum am arătat, conform concepţiei sale totalizante şi conform premiselor sale metodice, el putea aspira nu o dată la o astfel de filosofie. În secolul al XVIII-lea, drumul către aceasta va fi indicat pentru prima dată de către Giambattista Vico, lucrarea sa, *Principi di una scienza nuova d’intorno alia comune natura delie nazioni,* constituind primul proiect sistematic al unei filosofii a istoriei. Însă, această operă, concepută în opoziţie conştientă cu Descartes şi în vederea eliminării raţionalismului din istorie – care în loc să se bazeze pe logica conceptelor „clare şi distincte”, se baza pe „logica fanteziei” – nu a exercitat nicio influenţă asupra filosofiei Luminilor. I ia a rămas în subsidiar dar va fi scoasă ulterior la lumină de către Herder. În cadrul Iluminismului, prima încercare decisivă în vederea fundamentării unei filos o fi i-a istorici a fost întreprinsă de către M ontesquieu. În această privinţă, *Despre spiritul legilor* desemnează o nouă epocă. Această operă nu s-a născut nem mijlocit din interesul pentru i stor le; interesul şi bucuria pură provocate de „faptă”, caracteristice lui Bayle, îi sunt străine lui Montesquieu. Deja titlul operei ne anunţă că ea nu depin de de spiritul fapte lor, ci de spiritul *legilor.* Faptele vor fi exam inate şi analizate critic nu de dragul faptelor, ci de dragul legilor, care se exprimă în ele. Vom putea înţelege aceste legi doar în raport cu materialul concret, în care ele se arată şi pot fi demonstrate. Pe de altă parte însă, acest material îşi obţine conţinutul şi

sensul prin faptul că noi îl acceptăm drept exemplu, drept parad igm a pentru contexte generale. La fel ca şi Bayle, Montesquieu arată o predilecţie pentru detaliu, pe care încearcă să-l prelucreze prin studiu acerb şi prin întreprinderea unor călătorii îndepărtate. Predilecţia pentru particular este pentru el atât de puternică încât redarea detaliului şi maniera anecdotică pe care o introduce în expunerea sa copleşesc liniile argumentării conceptuale, ameninţând să le facă aproape incognoscibile. Din punctul de vedere al conţinutului însă, toată această abundenţă este dominată de un principiu strict conceptual. „Am început – spune Montesquieu în prefaţa operei – cu studierea oamenilor şi am ajuns la convingerea că, în această nesfârşită diversitate de legi şi de moravuri, ei nu sunt conduşi numai de fanteziile lor. Am stabilit principiile şi am văzut cazurile particulare supunându-lbse ca de la sine, am văzut că istoria tuturor popoarelor nu este decât o urmare a lor şi că fiecare lege particulară este legată de altă lege sau depinde de altă lege mai generală/11

Astfel, „factologia” ca atare nu mai constituie scopul principal al cercetării lui Montesquieu. Ea este pentru el doar mediul pe care trebuie să-l străbată pentru a ajunge la înţelegerea a ceea ce caută. Despre Montesquieu se poate spune că este primul gânditor care a elaborat ideea „tipului ideal” istoric. *Despre spiritul legilor* constituie o tipologie politică şi sociologică. Ea ne va arăta şi demonstra că imaginile politice pe care noi le numim republică, aristocraţie, monarhie, despotism, nu sunt simple agregate, o combinaţie aleatorie de particularităţi, ci că fiecare dintre ele este expresia unei anumite *structuri.* Desigur că această structură ne rămâne ascunsă atâta vreme cât insistăm doar *asupra fenomenelor* politice şi sociale. Deoarece, aici, nicio configuraţie nu se aseamănă cu o alta; avem în faţa noastră o eterogenitate şi o variabilitate aproape nelimitate. Însă, această aparenţă dispare îndată ce învăţăm să mergem de la fenomene la principii, de la multiplicitatea configuraţiilor empirice la

forţele creatoare. În mijlocul abundenţei de republici, noi cunoaştem acum *Republica,* între nenumăratele monarhii istorice, *Monarhia* etc. De fapt, Montesquieu încearcă să arate că principiul pe care se bazează republica este „valoarea1[166] *(vertu)* cetăţeanului, în timp ce monarhia se bazează pe principiul onoaei iar despotismul, pe teamă. Aici înţelegem de fapt diferenţa esenţială a iniţiativelor, a impulsurilor spiritual-morale care configurează şi mişcă orice esenţă comună. „Deosebirea dintre natura guvernământului şi principiul său – consideră Montesquieu – constă în aceea că natura sa îl face să fie aşa cum este, iar principiul său îl face să acţioneze. Cea dintâi este structura sa specifică, iar cel din urmă, pasiunile omeneşti care îl pun în mişcare."[167] Montesquieu se exprimă foarte clar în privinţa naturii propriu-zis logice a conceptelor de bază introduse pe această cale. El nu vede în acestea simple concepte abstracte care au doar o generalitate pură conform genului, care doresc să prezinte doar anumite trăsături comune aşa cum se regăsesc la fenomenele reale. Mai mult, deasupra oricărei generalităţi empirice, el vrea să fixeze în acestea o generalitate, o universalitate a *sensului* care se exprimă în formele de stat particulare. El vrea să stabilească regula internă care le domină şi le conduce. Faptul că această regulă nu ia expresie pură în nicio imagine particulară şi că ea nu poate să se realizeze exact şi în totalitate în niciun amănunt istoric, nu-i afectează semnificaţia. Atunci când el atribuie câte un singur principiu esenţelor statale diferite, când fundamentează esenţa republicii pe virtute, a monarhiei pe onoare etc., atunci, nu avem voie să confundăm această esenţă cu existenţa concretă empirică. În ea se exprimă mai degrabă un imperativ decât o fiinţă. În această ordine de idei, obiecţiile ce s-au adus sistemului lui Montesquicu vizează ideile sale principale. Pe baza extinderii orizontului istoric şi a evoluţiei problematicii sociologice, construcţia

---

166 Citat (Jupă Montesquieu, *Despre spiritul legilor,* trad. de Armand Roşu, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1964, p. 5.

167 *Ibidem,* cartea III, cap. l; vezi cap. 2 şi urm.

empirică inferioară pe care el încearcă să-şi fundamenteze sistemul poate părea astăzi imperfectă. Aceasta nu elimină faptul că Montesquieu a fundamentat de fapt un nou principiu şi o nouă metodologie a ştiinţei sociale. Abordarea de genul *tipului ideal,* pe care el o inaugurase şi o aplicase eficient, nu este înlăturată. Mai mult, în sociologia secolelor al XIX-lea şi al XX-lea, acest gen de abordare a fost dezvoltat în toate aspectele sale. Pe această modalitate de abordare, Montesquicu întemeiază deja teoria conform căreia toate momentele ce constituie o anumită esenţă comună se află, unul faţă de celălalt, într-un raport strict corelativ. Ele nu sunt doar simple elemente ale unei sume, ci forţe care se intersectează şi a căror influenţă reciprocă depinde de forma întregului. Această comunitate şi îmbinare structurală se pot demonstra până în cele mai mici amănunte. Sistemul educaţional, modul de aplicare ai dreptului în vigoare, instituţia căsătoriei şi a familiei, întreaga structură a politicii interne şi externe: toate acestea depind într-un anumit mod de forma statală de bază; toate acestea nu se pot schimba accidental, fără să nu afecteze în cele din urmă această formă iniţială. Deoarece, flecare deteriorare a unei esenţe comune nu are loc într-o singură direcţie, ci începe cu distrugerea principiului său intern: „alterarea fiecărei forme de guvernământ începe aproape întotdeauna cu aceea a principiilor”! Atâta timp cât principiul unei forme de stat există şi este sănătos în sine, forma de stat nu are de ce să se teamă; în plus, nici lipsa de instituţii şi legi nu-i dăunează. Pe de altă parte, prin dizolvarea principiului, prin destinderea forţei care-l mişcă din interior, nici cele mai bune legi nu mai pot oferi protecţie. „O dată ce principiile guvernământului sunt alterate, cele mai bune legi devin rele şi se întorc împotriva statului; atunci însă când principiile lui sunt sănătoase, legile rele produc aceleaşi efecte ca şi cele bune: forţa principiilor covârşeşte totul… există puţine legi care să nu fie bune atunci când statul şi-a păstrat principiile; căci, aşa cum spune Epicur,

vorbind despre bogăţii: Nu băutura e alterată, ci vasul."[168][169]

Prin toate acestea, schiţele unei filosofii politice sunt prefigurate. Însă, desigur că, prin aceasta, baza unei filosofii a *istoriei* nu este încă pusă. Deoarece, tipurile ideale pe care le descrie Montesquicu sunt forme pur *statice.* Ele propun un principiu explicativ pentru *existenţa* corpului social, însă nu conţin niciun mijloc pentru clarificarea modului în care se produce *evenimentul.* Montesquieu, însă, nu se îndoieşte de faptul că modalitatea sa de abordare se poate aplica şi asupra acestei probleme, fiind la fel de eficientă. Deoarece, aşa cum el este convins de existenţă, tot aşa este convins, şi în privinţa evenimentului, că nu constituie un simplu agregat, un curs de întâmplări disparate, ci că şi în privinţa lui pot fi demonstrate anumite orientări tipice fundamentale. Din punct de vedere exterior, poate părea că ceea ce noi numim „istorie" nu cunoaşte nicăieri o asemenea orientare, apărând drept un ansamblu de „evenimente". Însă, cu cât pătrundem mai mult de la suprafaţa fenomenelor spre adevăratele lor profunzimi, cu atât mai repede dispare această aparenţă. Haosul şi conflictul dintre evenimente se dizolvă; fenomenele se explică printr-o „cauză" determinată... Cei care au afirmat că o fatalitate *oarbă* a produs toate efectele pe care le vedem în lume – spune Montesquieu la începutul operei sale – au spus o mare absurditate; căci, ce poate fi mai absurd decât o fatalitate *(Fatum)* oarbă care ar fi produs fiinţe raţionale? Există aşadar o raţiune primordială (une *raison primitive)* iar legile sunt raporturile dintre ea şi diferitele entităţi, precum şi raporturile dintre aceste diferite entităţi."[170] Desigur, adesea ni se pare că o simplă întâmplare ar decide asupra destinului unui popor şi ar determina ascensiunea sau decăderea sa. Dar, o privire mult mai pătrunzătoare ne oferă o altă imagine. „Nu întâmplarea

168 *Ibidem,* VIII, 1.
169 *Ibidem,* VIII, 11.
170 *fbidem,* I, 1.

este cea care guvernează lumea... Există atât cauze generale, spirituale cât şi fizice care acţionează în fiecare esenţă statală, o conduc spre culmi sau o duc la ruină. Toate evenimentele particulare sunt supuse acestor cauze iar atunci când evenimentul unei bătălii, bătălie însemnând o cauză particulară, a nimicit un stat, atunci exista o cauză generală care condusese la aceasta, respectiv, că acest stat trebuie să fie nimicit printr-o singură bătălie. Într-un singur cuvânt: starea generală este cea care atrage după sine toate destinele şi evenimentele particulare."[171] Chiar şi circumstanţelefizice influenţează această stare generală. În acest sens, Montesquieu este unul dintre primii gânditori care face trimitere la semnificaţiile acesteia, primul care arată legătura în care se află forma statală a unei ţări şi a legilor sale cu clima şi natura solului. Însă, şi aici el respinge simpla *deducţie* din factorii puri fizici; el subordonează cauzele materiale celor spirituale. Nu orice sol şi nu orice el mă sunt potrivite şi posibile pentru o anumită formă de stat; dar nici aceasta din urmă nu poate fi determinată anticipat prin condiţiile pur fizice. Sarcina legiuitorului este mai mult de a stabili raportul drept, folositor statului. Legiuitori incapabili sunt cei care cedează în faţa condiţiilor climatice deficitare; cei buni sunt cei care cunosc aceste dezavantaje, opunându-le rezistenţă prin forţe spirituale şi morale. „Cu cât cauzele de ordin fizic îi împing mai mult pe oameni la repaus, cu atât mai mult trebuie să-i îndepărteze de aceasta cauzele morale."[172] Omul nu este pur şi simplu înfrânt de forţele naturii. El cunoaşte aceste forţe şi datorită acestei cunoaşteri poate să aspire la scopuri clar determinate de către el, respectiv la realizarea unui echilibru care să garanteze existenţa comunităţii. „Dacă este adevărat că trăsăturile caracteristice ale minţii şi pasiunile inimii sunt extrem de deosebite în diferitele clime, atunci legile trebuie să corespundă şi deosebirii dintre aceste pasiuni şi

---

171 *Considerations sur Ies causes de la grandeur des Romains* et *de leur decadence*, cap. XVIII.

172 Montesquieu, *op. cit„* XIV, 5; vezi XVI, I 2.

deosebirii dintre aceste trăsături caracteristice.”[173] De aceea, tendinţa şi scopul general al istoriei omenirii vizează faptul ca, şi în ea, rigurozitatea şi siguranţa ei să fie comparabile cu cele ale legilor naturii. În stadiul evolutiv în care ne aflăm, există neajunsuri în privinţa faptului că lumea morală ar fi tot atât de ordonată ca şi cea fizică. Deoarece, chiar dacă. are legile ei esenţiale determinate şi neschimbătoare, nu pare că le urmează la fel de perseverent cum îşi urmează natura fizică legile sale. Motivul pentru aceasta este că esenţele dotate cu intelect sunt limitate şi supuse erorii şi că, pe de altă parte, se comportă conform propriilor lor convingeri şi în conformitate cu propria lor voinţă. Astfel, ele nu sunt supuse legilor sau regulilor pe care ele însele le-au creat.[174] Însă Montesquieu este un fiu al epocii sale, un gânditor autentic iluminist prin faptul că el, de la *cunoaşterea* progresivă a acestei stări de fapt, aşteaptă o nouă ordine a *lumii voinţei,* o nouă orientare a istoriei politice şi sociale a omenirii. Aceasta îl conduce spre filosofia istoriei: faptul că el speră din partea ei, din partea cunoaşterii principiilor generale şi a forţelor vii ale istoriei, posibilitatea configurării ei sigure viitoare. Omul nu este pur şi simplu înfrânt de necesitatea naturii, ci poate şi trebuie să-şi configureze singur destinul. Însă, simpla dorinţă rămâne ineficientă dacă el nu este condus de o convingere sigură. O astfel de convingere poate să se nască doar din unificarea şi sintetizarea tuturor forţelor spiritului. Ea are nevoie atât de experimentul atent al particularului, de cufundarea în detaliile empiric-istorice, cât şi de analiza pur conceptuală care ne aşază în faţa diferitelor „posibilităţi”, distingându-le clar şi sigur unele de altele. Montesquieu procedează cu măiestrie în soluţionarea ambelor sarcini. Dintre toţi gânditorii cercului său, el este cel care are cel mai mare talent de transpunere istorică şi cea mai exactă intuiţie a multiplelor forme de existenţă istorică. El spunea odată despre sine

173 *Ibidem,* XIV, 1.

174 *Ibidem,* I, I.

că, acolo unde a vorbit despre istoria antică, a făcut încercarea de a-şi impropria spiritul Antichităţii şi de a deveni om antic.2 Această iubire pentru particular l-a ferit de doctrinarismul unilateral chiar şi în construcţiile sale pur teoretice. Expunerea schematică, prezentarea formelor multiple într-o schemă rigidă, constituie cele două lucruri pe care el, în permanenţă, le-a combătut cu succes. În acest sens, *Despre spiritul legilor* încorporează şi încetăţeneşte câteva cuvinte caracteristice. În prezentarea constituţiei engleze, pe care o vede drept model politic, el accentuează că nu intenţionează să impună aceeaşi formă şi altor ţări şi nu doreşte să o considere drept un etalon general: „consider că nici măcar excesul de raţiune nu este totdeauna dezirabil, că oamenii preferă extremităţii, situarea la mijloc”. Astfel, şi în construcţiile sale pur teoretice, Montesquieu încearcă în permanenţă să stabilească şi să obţină adevăratul „centru”; şi aici el vrea să menţină echilibrul între diferitele momente fundamentale, între „experienţă” şi „raţiune”. Acest talent este datorat faptului că opera sa a avut o influenţă care a depăşit cu mult cercul restrâns al „filosofiei Luminilor”, Opera sa nu a devenit doar modelul şi prototipul concepţiei despre istorie a enciclopediştilor, ci i-a atras totodată şi pe cei mai înverşunaţi adversari şi critici ai acesteia: Herder a combătut metodologia şi premisele lui Montesquieu dar, în acelaşi timp, a admirat „nobila sa operă uriaşă”, aspirând, în proiectele sale, tot la un astfel de model.2

3

Când Lessing, în anul 1753, în cotidianul *Vossischen Zeitung,* anunţă *Essai sur les moeurs* a lui Voltaire, el începe prin a remarca faptul că cea mai nobilă preocupare a oamenilor ar fi omul – însă că de acest obiect ne-am putea ocupa „într-o dublă manieră”. „Fie abordăm oamenii în mod individual, fie la modul general. În ceea ce priveşte prima modalitate de abordare, maxima că aceasta ar fi cea mai nobilă preocupare, nu funcţionează. A cunoaşte oamenii în mod individual; ce putem cunoaşte? Nebuni şi

mizerabili... Cu totul altfel stau lucrurile în privinţa abordării omului, în general. El îşi trădează originea sa divină. Să ne gândim la ce acţiuni întreprinde omul, cum îşi extinde în fiecare zi limitele intelectului său, cât de înţelepte sunt legile sale, cu câtă sârguinţă îşi creează monumentele sale... Încă niciun scriitor nu a ales până acum în special acest obiect, astfel încât, autorul acestei lucrări pe bună dreptate poate să se laude: *libera per vacuum posui vestigiu princeps*". 3

Prin aceste afirmaţii, Lessing, cel mai mare adversar şi cel mai înverşunat critic al lui Voltaire din secolul al XVIII-lea, a lăsat să scape semnificaţia operei istorice a lui Voltaire. El desemnase doar tendinţa sa fundamentală. Deoarece, înainte de toate, intenţia lui Voltaire era de a scoate istoria în afara cercului „preaomenescului", accidentalului şi individualului. El nu vrea să descrie individualul şi irepetabilul, ci „spiritul epocilor" şi „spiritul naţiunilor". Nu îl atrage succesiunea de evenimente, ci progresul culturi i şi rap ortul intern al momente lor ei singulare. Primul proiect al lucrării sale *Essai sur les moeurs* era dedicat, aşa cum ne anunţă Voltaire, marchizei de Châtelet, care, pornind de la cercetarea naturii, se plânsese de risipirea cunoaşterii istorice. Un analogon al ştiinţei newtoniene, o explicare a stării or de fapt prin legi puteau fi şi aici posibil e. Însă, nu ne putem gândi la nicio cunoaştere a legităţii dacă nu reuşim să fixăm un pol stabil în fiu xul fenomenelor. Această constanţă şi omogenitate nu se poate găsi în cursul destinelor umane, care sunt infinit multiple şi schimbătoare. Cel mult pot fi identifi cate în natura umană însăşi. Conform acestui lucru, se încetează a se acorda atenţie, în istorie, exclus iv evenimentelor politice, prosperărilor sau decăderilor marilor imperii, sau detronărilor. Atenţia trebuia să fie în drept aţă doar asupra se eciei umane. A finnaţia *homo sum** trebuia să fie deviza fiecărui istoric. Însă, în loc să-şi împroprieze această deviză, majoritatea istoricilor nu au făcut decât să descrie bătălii. Adevăratul obiect al istoriei este evoluţia spir itu lui şi nu detalii l e fapte lor

denaturate... În loc de a însuma o abundenţă de fapte, care se vor contrazice şi des fiinţa reciproc, trebuie alese doar fapte la cele mai importante şi mai sigure pentru a oferi cititorului un fir conducător şi pentru a-l pune în postura de a-şi face singur o părere despre disoluţia, renaşterea şi progresele spiritului uman şi pentru a-l învăţa să cun oască caracterul popoarelor/[175] [176] Voltaire vede infirmitatea scrierii istoriei de până acum, pe de o parte, în concepţia mitică şi în interpret are a evenimentului, pe de altă parte, o atribuie cultului eroilor pe care aceasta îl avea la bază. Ambele se intercondiţionează şi reprezintă dubla expresie a uneia şi aceleiaşi deficienţe majore. Astfel, cultul eroilor, al conducătorului şi al stăpânului a luat naştere din mitizarea istoriei, găsindu-şi aici sursa ei constantă de hrană.

J'aime peu les heros, ils font trop de fracas
Je hais ces conquerants, jiers ennemis d'eza-memes.
Qui dans les horreurs des combats
Ont place le bonheur supreme.
E r n st la ss i re r **I** 208
Cherchant partout la mort, et la fesant souffrir A cent miile hommes leurs semblables.
Pour leur gloire a d'eclat, plus ils sont haissables.

Astfel îi scrie Voltaire lui Friedrich cel Mare, într-o scrisoare elaborată după victoria acestuia de la Chotusitz.[177] În intenţie metodică conştientă, centrul de greutate al istoriei va fi deplasat acum de pe partea istoriei politice pe partea istoriei pure a spiritului. Acesta constituie un motiv principal prin care Voltaire se detaşează la modul cel mai evident de Montesquieu. *Essai sur les moeurs* şi *Despre spiritul legilor* au apărut aproape

---

175*Sunt om *(lat.)* (n. tr.).

176 Vezi Voltaire, *Remarques pour servir de supplement ă l 'Essai* sur les moeurs; CEuvres, (Paris, Lesqui en, 1820), XVIII, 429 şi urm.

177* „Iubesc prea puţin eroii, căci fac prea multă vâlvă *I* fi urăsc pe aceşti cuceritori ce-s mândri de a fi proprii lor duşmani, I Cc-n oroarea luptelor găsesc fericirea supremă I Căutând pretutindeni moartea, provoacă suferinţă I Sutelor de mii de oameni, semenii lor. *I* Cu cât gloria lor este mai răsunătoare I Cu atât merită să fie mai tare dispreţuiţi." (jr.) (n. tr.).

în acelaşi timp, luând fiinţă din condiţii culturale similare însă ele îşi propun scopuri total diferite. Pentru Montesquieu, evenimentul politic este şi rămâne centrul lumii istorice: statul este singurul subiect al istoriei lumii. Spiritul istoriei coincide cu „spiritul legilor1. Dimpotrivă, pentru Voltaire, conceptul de spirit ia o amploare mult mai mare; prin acest concept se cuprinde întregul evenimentelor interne, totalitatea schimbărilor pe care trebuie să le sufere omenirea pentru a putea ajunge la o cunoaştere şi la o conştiinţă autentică de sine. A arăta progresul treptat către aceste scopuri şi a identifica piedicile pe care trebuie să le depăşească spiritul: iată ce îşi propune ca sarcină fundamentală *Essai sur les moeurs.* Dacă luăm în considerare exclusiv devenirea politică, această sarcină nu poate fi soluţionată. Condiţia acestei soluţionări este de a analiza devenirea religiei, artei, ştiinţei, filosofiei şi, procedând astfel, să proiectăm o imagine de ansamblu asupra fazelor singulare pe care spiritul uman trebuia să le parcurgă şi să le depăşească, pentru a ajunge în cele din urmă la structura sa actuală.

Însă, modul în care Voltaire abordează. istoria, tocmai prin acest plan fundamental, ne aşază în faţa unei probleme dificile. Analizând primele premise pe care se sprijină el, ne vom vedea conduşi spre o dilemă propriu-zisă. Voltaire este cel care anunţă entuziast ideea de progres: şi prin această idee el a influenţat foarte puternic epoca şi generaţia imediat următoare lui. Lucrarea lui Condorcet, EsqMisse *d'un tableau historique des* progres *de l'esprit humain,* a luat fiinţă ca urmare a ideilor şi principiilor lui Voltaire.

Însă, de acum înainte trebuie să întrebăm cum se împacă pentru Voltaire credinţa în progresul omenirii cu convingerea sa că omenirea, „de fapt”, a rămas aceeaşi, că ea nu şi-a schimbat „natura”? Dacă această premisă este adevărată, atunci *substanţa* propriu-zisă a spiritului iese de sub influenţa oricărei deveniri istorice; această devenire nu afectează ultimele sale profunzimi. Cine ştie să separe coaja de sâmburele evenimentului, acela va

observa că ele constituie aceleaşi forţe de bază care domină peste tot istoria. Această concepţie, care şi-a găsit expresia în Renaştere şi a fost reprezentată de Machiavelli şi Lodovico Vives[178], va fi susţinută şi de către Voltaire. El o aminteşte în mod expresiv în diferite pasaje din opera sa istorică. „Îl fusulte de ce tableau – sintetizează el, încă o dată, la sfârşitul lucrării *Essai sur les moeurs,* întregul rezultat obţinut – que tout ce qui tient intimement à la nature humaine se ressemble d'un bout de l'univers à l'autre; que tout ce qui peut dependre de la coutume este diffbrent, et que c'est un hasard's li se ressemble. L'empire de la coutume est bien plus vaste que celui de la nature; îl's etend sur les moeurs, sur tous les usages, îl repând la vârfete sur la scene de l'univers; la nature y repând l'unité; elle établit partout un petit nombre de principes invariables: ainşi le fonds est partout un petit nombre de principes invariables: ainşi le fonds est partout le meme, et la culture produit des fruits divers."[179] Dacă aşa stau lucrurile, atunci poate să existe o istorie *filosofică* în sensul strict al cuvântului? Nu dispare aparenţa schimbării, a evoluţiei îndată ce mergem în spatele suprafeţelor strălucitoare ale fenomenelor şi ne apropiem de principiile acestora care sunt mereu aceleaşi? Şi astfel, nu cumva *cunoaşterea* filosofică a procesului istoric ar însemna de fapt anularea sa? Mai poate filosoful să se delecteze cu multiplicitatea evenimentelor când el însuşi ştie bine că ea este o iluzie, când s-a convins că nu provine din natură, ci numai din obişnuinţă? La toate aceste întrebări, filosofia istoriei a lui Voltaire nu ne oferă niciun răspuns explicit satisfăcător. Soluţia implicită pe care ne-o oferă *Essaisur*

---

178 Pentru mai multe detalii, vezi lucrarea mea, *Das Erkenntnisproblem,* voi. I, 164 şi urm

179 *Essai sur Ies moeurs,* cap. CXCVII; *<Euvres,* XVIII, 425. [„Rezultă din acest tablou că tot ce ţine în mod intim de natura umană este invariabil de la un capăt al universului la celălalt, în timp ce tot ce ţine de cutumă diferă şi numai din întâmplare s-ar putea asemăna. Imperiul cutumei este mai vast decât cel al naturii (umane). Acesta se întinde asupra moravurilor, asupra tuturor tradiţiilor, răspândind varietate pe scena universului, în timp ce natura umană răspândeşte unitate, stabilind pretutindeni un mic număr de principii invariabile. În acest fel, fondul este peste tot acelaşi pe când roadele culturii sunt fructe ale diversităţii." (jr.) (n. tr.).]

les moeurs constă în faptul că el, nicăieri nu rămâne doar la stadiul de reprezentare a simplelor întâmplări, ci relaţionează această reprezentare cu *analiza* conceptuală a fenomenelor, pe baza căreia se va delimita clar accidentalul de necesar, permanentul de efemer. În *această* privinţă, Voltaire vede sarcina istoricului în aceeaşi lumină cu sarcina cercetătorului naturii. Ambii, atât naturalistul cât şi istoricul, au aceeaşi sarcină: în multiplicitatea fenomenelor, ei caută legea ascunsă. Nici în istorie, nici în natură, nu trebuie să concepem această lege ca pe un plan divin care îşi demonstrează prezenţa în fiecare parte a întregului. Atât în cunoaşterea istorică, cât şi în cea a naturii, trebuie să refuzăm teleologia naivă. Voltaire vede această teleologie încorporată în *Discours sur l'histoire universe/le* al lui Bossuet, pe care îl apreciază din punct de vedere literar, căruia îi reproşează, însă, că vede pietrele false ca fiind de aur.[180] Scrierea critic-istorică a istorismului trebuie să înfăptuiască aici ceea ce matematica realizase pentru cunoaşterea naturii. Ea trebuie să elibereze istoria de cauzele finale şi să o explice prin cauzele reale, empirice. Aşa cum ştiinţa naturii s-a detaşat de teologie prin cunoaşterea legi lor mecanice ale fenomenelor, tot aşa trebuie să aibă loc aceeaşi realizare şi în cadrul lumii istorice, prin intermediul psihologiei. Analiza ps i h o log că determină, în cele din urmă, şi sensul propriu-zis al ideii de progres. ha îl întemeiază şi îl justifică, trasându-i în acelaşi timp limitele şi restrângându-i acţiunea în cadrul acestora. Ea arată că omenirea nu poate depăşi barierele „esenţei" sale, însă că această esenţă trebuie să se impună contimm împotriva piedicilor şi rezistentei pe care le întâlneşte. Desigur, „raţiunea" este dată de la început ca forţă fundamentală a oamenilor şi este, peste tol, una şi aceeaşi. Dar, ea nu iese în afara acestei existenţe permanente şi unitare a sa; că se ascunde sub multiplicitatea întrebuinţărilor şi obiceiurilor şi înfrânge povara prejudecăţilor. Istoria arată cum ea înfrânge treptat aceste piedici, cum *devine* ceea ce este ca

180 Voltaire, Le Pyrrhonisme de l'histoire(1768), cap. II; CEuvres, XXVI, 163.

în conformitate cu natura ei. Progresul nu vizează doar raţiunea, şi cu aceasta, omenirea ca atare, ci se bazează doar pe „ieşirea în exterior", pe evidenţa empiric-obiectivă. Însă, tocmai acest fapt-de-a-deveni-evident şi faptul-de-a-deveni-transparent al raţiunii este sensul fundamental al procesului istoric. Întrebarea metafizică asupra originii raţiunii nu trebuie pusă de istorie şi nici poate fi soluţionată de către aceasta, fiindcă raţiunea este ceva supratemporal, ceva necesar şi etern asupra căruia întrebarea privind originea ei nu poate fi pusă. Istoria poate arăta doar modul în care acest etern *se manifestă* în timp; cum pătrunde în curentul timpului şi se revelează tot mai pur şi mai perfect în configuraţia sa originară.

Prin această concepţie fundamentală, Voltaire propusese programul teoretic pe care, de atunci, întreaga scriere a istoriei din epoca Luminilor l-a urmat. Bineînţeles că, prin al său *Essai sur les moeurs,* el n-a reuşit să realizeze complet acest program, însă trebuie să ne ferim să atribuim această deficienţă ideilor sale sistematice de bază. Făcând trimitere la aceste lipsuri pentru a demonstra „nonistoricitatea" iniţială a Iluminismului, am face doar o critică nesatisfăcătoare şi pripită. Totuşi, punctele slabe pe care le are Voltaire în calitate de istoric şi care adesea i s-au reproşat nu sunt lipsuri ale sistemului său, ci mai mult, se datorează personalităţii şi temperamentului său. Voltaire nu este dispus să urmeze până la capăt drumul liniştit al abordării istorice şi să persevereze cu pacienţă pe acesta. Când el se dedică trecutului, o face nu de dragul acestuia, ci de dragul prezentului şi al viitorului. Pentru el, istoria nu constituie un scop, ci un mijloc; un instrument pentru autoeducarea spiritului uman. Dorinţa lui Voltaire nu se rezumă doar la cercetare; el *pretinde* şi anticipează cu pasiune conţinutul pretenţiilor sale. Deoarece, el nu mai crede că se află pur şi simplu pe drum, ci se vede foarte aproape de finalităţi, având tot felul de sentimente şi presentimente nobile în ceea ce priveşte aceste scopuri atinse printr-un imens efort. Această dispoziţie şi acest patos personal străbat continuu incursiunea lui în istorie.

Acest demers istoric va fi cu atât mai perfect, cu cât Voltaire îşi va regăsi propriile idealuri în trecut. De aceea, punctul culminant va fi atins în *Siècle de Louis XIV.* Chiar şi în afara acestui cerc, Voltaire poate să vadă şi să cunoască foarte clar; însă aici, judecăţile şi prejudecăţile vor fi atât de rapide şi de presante tocmai pentru a permite o „adâncire" liniştită în istorie. Mândria raţiunii care era a filosofului revine acum istoricului. Tot mai mult se impune credinţa că epoca clasică a raţiunii nu aparţine doar Evului Mediu, ci şi mult lăudatei Antichităţi. În acest punct, Voltaire cade pradă tocmai acelei naive teleologii pe care, în calitate de teoretician pur, a respins-o atât de energic şi a combătut-o atât de eficient. Aşa cum Bossuet îşi vede idealul său teologic, tot aşa îşi vede şi Voltaire idealul său filosofic, în istorie; cum Bossuet raportează idealul său la Biblie, Voltaire ataşează, degajat, etaloanele sale raţionale, trecutului. Toate acestea au împiedicat, fără îndoială, realizarea marelui plan al unei istorii universale care dorea să surprindă toate culturile, epocile şi popoarele în egală măsură. Pe de altă parte însă, este evident că aceste lipsuri ale lui Voltaire aparţin de ceea ce se cheamă *defauts de ses vertus.* Căci, ceea ce este considerat din punct de vedere pur obiectiv, apare ca limită a concepţiei sale. Pe de altă parte, aceasta dă farmec expunerii sale, împrumutându-i acea individualitate şi vivacitate care au entuziasmat pe contemporanii săi. Voltaire este primul gânditor al secolului al XVIII-lea care a recreat tipul *operei de artă* istorice, încorporându-l într-un exemplu clasic. El a eliberat istoria de povara vechii erudiţii, salvând-o de la forma timp lei cronici. Aceasta este realizarea cu care el, înainte de toate, se mândreşte şi pe care se bazează sentimentul său de istoric. Pe când, în anul 1740, capelanul suedez Nordberg oferea cititorilor opera sa istorică despre destinul lui Karl XII, prin aceasta, reliefând confuziile pe care Le-a făcut Voltaire şi criticând puţin a sa *Histoire de Charles XI/*, pe atunci Voltaire completa această critică adusă la adresa lui, dând dovadă de o superioritate satirică. „Probabil, este un eveniment

important pentru Europa – îi scrie el lui Nordberg – faptul că în aripa de nord a palatului, se găsea din nou capela castelului din Stockholm ce arsese înainte cu cincizeci de ani; şi mai important este că, în zilele de predică, se reconstruise deja, în parte, din lemn de stejar, în parte, din lemn de nuc etc. De asemenea, vrem să credem cu plăcere că este deosebit de important pentru noi atât să cunoaştem detalii asupra lăţimii baldachinului sub care a fost încoronat Karl XII, cât şi să şi im cu exactitate ce culoare avea. Toate aceste detalii pot fi utile pentru aceia care doresc să cunoască interesele principilor... Însă, un istoric are obligaţii multe şi diferite. Permiteţi-mi să vă amintesc acele obligaţii care au o oarecare semnificaţie. Prima obligaţie a istoricului este de a nu den igra, a doua, de a nu plictisi. Pot să vă iert dumneavoastră încălcarea primei obligaţii deoarece opera dumneavoastră va fi de puţini citită. Dar nu pot trece cu vederea încălcarea celei de-a doua fi indea am fost constrâns să vă citesc opera”. Ace sta este mai mult decât un simplu sarcasm. Prin aceasta, se exprimă un nou ideal stilistic al scrieri i istoriei pe care Voltaire îl realizează şi îl stabileşte drept normă. Lord Chesterfield spunea despre operele istorice ale lui Voltaire că ele conţin istoria spiritului uman „scrise de un om de geniu şi pentru uzul oamenilor de geniu”. Însă, în *acest* domeniu, mai puţin decât în altele, Voltaire este răpus de pericolul „spiritualului”. El se bazează pe studiile individuale de mare întindere, acribia istorică nefiindu-i în niciun caz străină. Înainte de toate, privirea sa va fi încătuşată de detaliul sociologic; el doreşte mai mult să cunoască şi să descrie starea societăţii, formele vieţii familiale, evoluţia meşteşugurilor şi a artelor în di ferite epoci decât nebuniile pol ilice şi religioase al e naţiu nil or, războaiele şi bătăliile lor. El caută ajutorul filologiei şi al lingvisticii, considerând că, adesea, o etimologie sigură n c-ar putea oferi o incursiune în migrările popoarelor. Pentru Voltaire, alfabetul utilizat de un popor constituie o dovadă incontestabilă pentru a şti cine au fost adevăraţii profesori ai unei naţiuni şi care sunt originile primei or lor

cunoştinţe. i Nici *istoria pură a ştiinţei* nu se poate sustrage cerinţelor metodice propuse aici; în această privinţă, şi d'Alembert a devenit discipolul lui Voltaire. Influenţa decisivă pe care a exercitat-o *Prefaţa* sa la *Enciclopedie,* atât din punct de vedere filosofic, cât şi din punct de vedere literar, nu se bazează în cele din urmă pe faptul că, aici, pentru prima dată, evo l uţia ştiinţei era aşezată sub un nou punct de vedere. D'Alembert nu concepe această evoluţie ca şi însumare de cunoştinţe tot mai noi şi mai savante, ci ca autodesfăşurare metodică a înseşi idei i de ştiinţă. El pretinde ca în locul unui simplu pol istorsm să apară o ştiinţă filosofică a principiilor, şi istoria ştiinţei să fie abordată conform problemelor *acesteia.* Chiar şi în planul enciclopedic al cunoaşterii, pe care d'Alembert l-a dat în *Elements de Philosophie,* el determină sarcina istoriei în acest sens. „Istoria generală a ştiinţe lor şi a artelor cuprinde patru mari ob iecte: cunoştinţe l e noastre, opiniile noastre, di sputel e şi erorile noastre. Istori a cunoştinţe lor noastre ne învaţă să ne cunoaştem bogăţiile, sau, mai bine spus, adevărata noastră sărăcie. Ea descurajează omul, arătându-i cât de precară îi este cunoaşterea. Pe de altă parte însă, ea îl încurajează sau cel puţin îl consolează, spunându-i că ar putea utiliza un număr mic de concepte clare şi sigure. Istoria opiniilor noastre ne arată cum oamenii, fie din necesitate, fie din nerăbdare, au aşezat probabilitatea în locul adevărului şi cum, ceea ce ia în cepu t era de ar probab II, a devenit adevăr pe baza noii prelucrări, purificări, aprofun dări, prin activitatea progresivă a mai mu l tor secole. Ea oferă simţului nostru persp icace şi urmaşilor noştri o abunden că de fapte şi de puncte de vedere pe care să le urmeze, de presupuneri pe care să le întemeieze, de cunoştinţe pe care trebuie să le extindă şi să le perfecţioneze. În ulţi mu l rând, istoria erorilor noastre ne învaţă să nu avem încredere nici în noi în şine şi nici în alţii. Ea ne arată drumul pe care ne-am încep artat de la adevăr şi ne uşurează căutarea potecii sigure care să

ne conducă la acesta”. 2[181]

În ceea ce priveşte istoria ştiinţei exacte, planul pe care îl prefigurează d'Alembert aici a ajuns la desăvârşire în operele celor mai geniali discipoli ai săi. *Mécanique analitique* a lui Lagrange ne oferă un model de istorie a ştiinţei care chiar şi astăzi abia dacă este depăşit. Lucrările ulterioare, de exemplu, *Krilische Geschichte der ai/gemeinen Prinzipien der Mechanik* a lui Eugen Dtihring, pentru a numi doar una dintre acestea, au făcut în permanenţă trimitere la modelul metodic prezentat aici. Însă, d'Alembert însuşi merge şi *mai departe.* El nu atribuie istoriei doar o valoare teoretică, ci şi o valoare etică, aşteptând din partea ei adevărata înfăptuire a cunoaşterii omului moral. „Ştiinţele istorice se află într-un dublu raport cu filosofia; pe de o parte, cu princip iile care se află la baza certitudinii istorice; pe de altă parte, cu învăţăturile ce pot fi trase din istorie. fuţelepţii au considerat oamenii drept actori pe scena lumii. Ei studiază în egală măsură universul spiritual şi universul fizic, abordându-le fără prejudecată. Ei urmăresc autorii în rapoartele pe care le fac cu aceeaşi atenţie cu care urmăresc natura, în fenomenele sale. Cercetează distincţiile cele mai fine care există între adevărul istoric şi cel probabil, între probabilitate şi născocire. Ei pot înţelege limbile cele mai diferite pe care le vorbesc atât corectitudinea cât şi linguşirea, preconcepţia şi ura, determinând în funcţie de acestea gradele diferite de verosimilitate şi de importanţă ale dovezilor. Conduşi de aceste fine reguli, ei studiază înainte de toate trecutul, pentru a cunoaşte mai bine oamenii în mijlocul cărora trăiesc. Pentru cititoiul mediocru, istoria este doar hrana curiozităţii sau o distracţie superficială. Pentru filosof, că este o sumă de experienţe spirituale şi morale *(experiences morales)* ce se pot face pe specia umană; o sumă care ar fi şi mai completă dacă ar proveni doar din partea înţelepţilor însă, care pe cât de imperfectă este, pe

181 D' Alembert, *Elements de Philosophie,* secţ. Ii (*Melanges de Litterature* etc., T.IV, p. 9 şi um.).

atât de multe mari teorii include în sine; la fel cum suma experimentelor medicale din toate timpurile creşte în permanenţă şi rămâne mereu imperfectă dar care constituie pasul esenţial în vederea vindecării."[182] Astfel, din filosofia Luminilor, pe baza istoriei, ia amploare ideea unei discipline filosofice a omenirii; ideea unei „antropologii" generale, aşa cum a fost ea dezvoltată sistematic de către Kant şi reprezentată de acesta în prelegerile sale.[183] Prima încercare de *istorie critică a filosofiei* merge mână în mână cu această năzuinţă. Articolul lui Diderot din *Enciclopedie* despre sistemele filosofice particulare, dă dovadă încă de puţină originalitate istorică – dependenţa sa de Bayle, de Brucker şi de *Histoire critique de la Philosophie* (1756) a lui Deslandes fiind peste tot evidentă. Cu toate acestea, în acest articol îşi face simţită prezenţa un nou spirit care se manifestă, în special, în articolele despre filosofia modernă, despre Hobbes, despre Spinoza şi Leibniz. Deoarece, din ce în ce mai mult, simpla enumerare a opiniilor va fi marginalizată acum de *analiză*; analiză făcută atât în sens istoric cât şi în sens sistematic, orientându-se asupra conţinutului teoriilor particulare şi asupra condiţiilor lor istorice de apariţie.

Fireşte, dominaţia spiritului analitic, caracteristic secolului al XVIII-lea, rămâne şi în acest domeniu indestructibilă. Acest spirit aduce cu sine faptul că în raport cu elementul istoric se va semnala tot mai mult prezenţa constanţei şi nu a schimbării. În raport cu această tendinţă dominantă, doar *un* singur gânditor al secolului al XVIII-lea îşi va menţine poziţia. Hume aparţine tot atât de puţin tipului de filosof al istoriei Iluminismului pe cât de puţin aparţine fi. losofiei religiei sau epistemologiei. Odată cu el, modul de abordare static, spre care se orientează cunoaşterea „proprietăţilor11 stabile şi neschimbătoare ale naturii umane, începe să se destindă.

182 D'Alembert, *Elements de philosophie,* III, p. 16 şi urm.

183 Vezi, în speci al, anunţul făcut de către Kant cu privire l a natura prelegerilor sale din semestrul de iarnă, l 765-1766, Werke (ed. Cassircr), II, 3 l 9 şi urm.

Odată cu el, accentul se va pune mai mult pe *procesul* istoric ca atare, decât pe *substratul* pe care noi îl presupunem la bacestuia. Atât în calitate de logician cât şi de filosof al istoriei, Hume devine criticul conceptului de substanţă. Nici el nu descrie istoria ca şi *evoluţie* permanentă, însă se bucură de schimbările ei continue, de intuiţia devenirii. În această devenire, el nu caută nicio „raţiune" şi nici nu crede în aceasta; în loc de un interes raţional, el este condus mai departe de un interes psihologic şi estetic. „Imaginaţia" pe care, în epistemologia sa, o opune raţiunii abstracte şi asupra semnificaţiilor căreia insistă, are şi aici o importanţă decisivă – ea este cea care va fi considerată forţa de bază a oricărui mod de abordare de tip istoric. „Ce farmec este pentru fantezia noastră când se transpune în cele mai îndepărtate timpuri, când vede societatea umană la începuturile ei, când o urmăreşte de la primele sale încercări de a ajunge la ştiinţă şi artă; atunci când vede cum formele de guvernământ, gusturile şi moravurile se îmbunătăţesc treptat şi cum tot ceea ce dă farmec vieţii se perfecţionează progresiv!" Astfel, Hume nu doreşte să anticipeze, printr-o proiecţie generală, scopul ultim al istoriei, ci se adânceşte în abundenţa conţinutului ei concret. Pentru el, istoria este cea mai fi umoasă şi mai nobilă „conversaţie a spiritului" chiar dacă nu o putem conceptualiza decât foarte puţin şi nu putem cunoaşte în totalitate „raţiunile" ei. „Cum poate fi ea comparată cu acele distracţii inutile cu care noi obişnuim să ne umplem timpul liber? Cum putem găsi un obiect care ar fi demn de a ne atrage atenţia? Cât de deteriorat poate fi gustul aceluia care îşi caută sursa de distracţie într-un loc atât de fals!" Chiar dacă istoria va fi plasată aici pe o treaptă foarte înaltă şi va considerată drept cea mai scumpă bijuterie a existenţei umane, Hume nu va renunţa la scepticismul său. Dacă comparăm elogiul său la adresa ştiinţei istoriei cu expectanţele, cerinţele şi idealurile pe care secolul al XVIII-lea le-a ataşat iniţial istoriei, observăm imediat un contrast evident. Faţă de aceste

idealuri, afirmaţiile lui Hume au doar un ton stins; ele se află sub semnul rezervei şi al resemnării: „Ce viaţă dinamică dramatică lasă istor ia să treacă pe lângă noi; ce plăcere este în a urmări naşterea, progresul, prăbuşirea şi, în cele din urmă, nimicirea celor mai prospere imperii; de a vedea care au fost virtuţile care le-au ajutat să ajungă la măreţie şi care au fost viciile care le-au condus la ruină!”; „În short, to see all human race, from the begining of time, pass, as it were, în review before us; appearing in their true colours, without any of those disguises, which, during their life time, so much perplexed the judgement of the beholders. What spectacle can be imagined, se magnificent, se vario u's, se interesti nu? What amusement, either of the senses or the imagination, can be compared with it?” I Ce piesă de teatru, însă, ah, doar o piesă de teatru! Deoarece, Hume nu mai crede că poate pătrunde sensul cel mai profund al evenimentului istoric, dezvăluind în acelaşi timp planul său. El renunţă la înhebarea: ce face ca lumea istorică să fie unitară, în cele mai intime structuri ale sale? Se mulţumeşte cu o privire de ansamblu asupra ei, fără să încerce să înşimie imagini efemere pe care le oferă istoria, pe fiml unei anumite „idei”. Însă, nici astfel, mi vom înţelege realmente scepticismul lui Hume dacă avem în vedere doar momentul lui negativ. Chiar şi în acest punct, în disoluţia şi negarea aparentă, el înfăptuieşte o importantă realizare pozitivă. Deoarece, abţinerea lui Hume de la orice generalizare pripită, trimiterea pe care o face la fapticitatea pură a istoriei, nu conţine doar un avertisment metodic, ci şi o nouă orientare metodică. Teoria lui I-lume se pronunţă pentru dreptul propriu al individualului, pregătind drumul către recunoaşterea sa. Pentru a ajunge la această recunoaştere a unei autentice demnităţi *filosofice* mai trebuia făcut încă un pas; pas pe care Hume nici nu l-a făcut şi nici nu l-a putut face. Individualul nu trebuia văzut doar ca simplă faptă, prezentat ca *matter of fact”,* ci trebuia *problematizat.* Nu era

1 Hume, *Of the Slităy of History. Essays Moral,*

Political and Literaiy, cd. Green and Grose, London, 1898, li, 388 şi urm. [„Pe scurt, a vedea întreaga rasă umană petrecându-se înaintea noastră aşa cum a fost ea, de la începutul timpului; apărând în adevăratele lor culori, fără vreuna din acele faţete care, pe timpul vieţii lor, au pus într-o aşa mare măsură în încurcătură judecata purtătorilor lor. Ce spectacol poate fi oare imaginat, aşa magnific, variat, interesant? Care delectare, fie a simţurilor sau a închipuirii, poate fi comparată cu aceasta?” (engl.) (n.tr.). J Fapt *(engl.)* (n.tr.).

suficientă invocarea imperiului faptelor în locul celui al conceptelor, ci locul individualului trebuia găsit şi determinat în cadrul acestuia din urmă. Cerinţa profundă şi foarte dificil de realizat din punct de vedere sistematic consta în conceperea unui nou *concept al individului* şi urmărirea lui în diferitele sale semnificaţii, în aplicările şi în transformările sale posibile. Empirismul şi scepticismul lui Hume nu era avizat în vederea îndeplinirii acestei sarcini. Pentru aceasta, istoria spiritului secolului al XVIII-lea trebuia să inaugureze un nou drum şi să fie fidelă unui alt conducător. Trebuia să încerce să descopere comoara metodică ce se afla ascunsă în teoria lui Leibniz; deoarece, această teorie a fost cea care, în principiul „monadei”, a dat expresie” problemei individualităţii, conferindu-i o poziţie stabilă în centrul unei sistem global filosofic.

4

Conceptul leibnizian de substanţă intenţionează să surprindă permanenţa în schimbare; însă, pe de altă parte, acest concept este senzaţional prin faptul că vede raportul dintre unitate şi multiplicitate, dintre permanenţă şi schimbare ca pe un raport pur de *intercondifionare.* El nu mai doreşte să subordoneze multiplul unului, schimbarea, permanenţei, ci pleacă de la premisa că ambele momente se pot explica doar reciproc. În această ordine de idei, cunoaşterea autentică nu poate fi cunoaşterea a ceea ce persistă sau a ceea ce este schimbător, ci trebuie să vizeze interdependenţa lor pură şi determinarea lor reciprocă. Unitatea legilor şi unitatea substanţei se demonstrează

doar prin raport la schimbarea continuă, unde îşi găsesc singura lor expresie posibilă. Substanţa persistă; însă, tocmai această persistenţă nu include în sine nicio stare de repaus, ci dimpotrivă, include doar constanţa regulii progresului său. fu locul concepţiei statice despre substanţă apare acum concepţia sa dinamică: substanţa este „subiect” sau „substrat” doar în măsura în care este.fi>r/ă; în măsura în care se dovedeşte nemijlocit a fi activă şi, în succesiunea acţiunilor sale, îşi manifestă esenţa propriu-zisă. Natura substanţei nu constă în faptul că rămâne închisă în sine; mai mult, ea se dovedeşte a fi *productivă*, lăsând în permanenţă să se dezvolte din ea noi configuraţii multiple. „Existenţa” ei este tocmai acest fapt „de a lăsa să ia fiinţă” un conţinut în permanenţă nou; această creare continuă de fenomene. Desigur, totalitatea acestor fenomene este complet prefigurată în substanţă; nu există nicio „epigeneză” propriu-zisă, care ar fi condiţionată doar din exterior. Totuşi, tot ceea ce pare că ia amploare în exterior, prin influenţa forţelor străine, trebuie întemeiat în natura *ei* proprie, trebuie să fie prefigurat în aceasta. Pe de altă parte însă, această determinaţie nu poate fi gândită ca o determinaţie inflexibilă, deja dată. Mai mult, fiinţa perfectă a substanţei apare prima dată în desfăşurarea ei completă. Mijlocul şi sfârşitul ei îi aparţin tot atât de necesar şi de esenţial ca şi începutul. Şi metafizica lui Leibniz întemeiază fiinţa „monade i „pe identitate a ei, însă, în ideea de identitate este inclusă şi cea de *continuitate.* Unite, identitatea şi continuitatea conferă totalitate monadei, această unire constituind şi sursa ei de ermetism şi completitudine. 1

Prin aceste idei fundamentale ale metafizicii leibniziene, se oferea un nou început promiţător în vederea cuceririi conceptuale a lumii istorice. Însă, până când acest început avea să fie dus mai departe şi până când avea să se poată dezvolta liber, trebuia să treacă o perioadă mare de timp. Nici sistemul lui Wolff nu a exclus elementul istoric, ci mai mult a încercat să stabilească o ordonare riguroasă între acesta şi elementul raţional. În

teoria ştiinţifică wolffiană, fiecare disciplină particulară cuprinde două părţi: o parte abstract-raţională şi una concret-empirică, „istorică”. În construcţia sistemului, experienţa trebuie să-şi păstreze în totalitate dreptul: cosmologia generală se alătură fizicii, psihologia raţională, psihologiei empirice. Însă, echilibrul la care aspiră Wolfl pe această cale, nu poate fi obţinut doar printr-un demers pur metodologic. Deoarece, ceea ce contrazice acest echilibru este însăşi fumia sistemului, forma deducţiei şi demonstraţiei matematice. Conform sarcinii ei propriu-zise, filosofia este şi rămâne ştiinţa raţionalu lui şi nu a istoricului, ştiinţa „pos ib i lu’ l u i”, nu a fapticului real: *scientia possibilium quaatenus esse possunt*[184] [185]– De aceea, o*, Jilvsofie* a istoriei” în sens riguros nu putea să-şi găsească expresie în sistemul lui Wolff; că ar include în sine o mixtură de moduri de cunoaştere şi o ştergere a limitelor cunoaşterii, o *peră Paatgeia A AAO vivng*”. Obiectul filosofiei nu îl constituie lumea faptelor, specifică istoriei, ci lumea „cauzelor” – „principiul raţiunii suficiente” rămâne max ima ei de referinţă chiar şi în aplicarea sa la stările de fapt empirice. Universalitatea şi necesitatea cauzei contrazice însă acea contingenţă, acea unicitate şi singularitate care sunt inseparabile de existenţa istorică. De aceea, idealul „distincţiei” autentice, matematic-filosofice nu poate fi atins aici; în sfera sfântă a cunoaşterii şi a filosofiei, istoria nu îşi poate găsi nicio cale de acces.

Se pare că această sfinţenie se va deschide pentru ea acum dintr-o altă perspectivă. Pe când filosofia, în puritatea ei abstractă se sustrăgea elementului istoric, pe atunci *teologia* a fost cea care a de plasat în ai întâi limitele dintre conţinutul „dogmatic” şi cel „istoric” al credinţei. Am văzut cum a decurs această evoluţie şi prin ce motive conceptuale fusese ea determinată.[186] în istoria

---

184¹ Vezi mai sus, cap I, p. 43 şi unn.

185 Ştiinţa celor posibile în măsura în care sunt posibile *(lat.)* (n. tr.).

"" *Metabasis eis alo genos,* trecerea spre altă categorie (gr.) (n. tr.).

186 Vezi mai sus, p. 176 şi urm.

germană a spiritului, Lessing este cel care a tras ultimele concluzii, atingând punctul metodic culminant. În *Educaţia speciei umane,* elementul religios se împacă cu cel istoric; acesta din urmă este recunoscut ca fiind un factor necesar, un moment indispensabil al religiosului. faşă, Lessing nu îşi extinde demersul şi asupra istoriei lumii. El nu se îndoieşte de faptul că, şi în aceasta, până în cele mai mici detalii, luarea măsurilor de precauţie „intrase în joc"; însă, nu simte nevoia să ridice vălul de pe aceste mistere. fa această privinţă, Herder a fost cel care a făcut ultimul pas decisiv. Dacă ne raportăm la totalitatea ei concretă, realizarea lui Herder este incomparabilă şi fără nicio mijlocire propriu-zisă. Se pare că ea s-a detaşat de zei şi că s-a născut din neant: ca provine dintr-o intuiţie a elementului istoric, aşa cum aceasta, în puritatea şi perfecţiunea sa, n-a mai fost dată nicăieri înainte. Însă, această nouă concepţie a lumii istorice nu s-ar fi justificat şi n-ar fi putut fi argumentată sistematic, dacă Herder nu ar fi găsit mijloacele conceptuale deja pregătite. „Metafizica" sa a istoriei se poate explica în toate punctele sale prin conceptele fundamentale leibniziene[187]; în timp ce concepţia sa vie despre istorie este protejată de la bun început de aplicarea pur schematică a acestor concepte. Deoarece, el nu mai caută proiectul elementului istoric şi nu mai este satisfăcut de acesta, ci vrea să vadă fiecare configuraţie particulară ca atare şi să şi-o apropieze. Herder a rupt definitiv vraja abordării analitice, vraja principiului identităţii. Istoria distruge aparenţa identităţii; ea nu cunoaşte nimic real-identic, nimic omogen. Ea creează în permanenţă noul şi dă la tot ce se trezeşte la viaţă o formă proprie, o manieră independentă de existenţă ca şi un dar nepieritor. De aceea, vizavi de aceasta, orice generalizare abstractă este şi rămâne ineficientă; şi tot atât de puţin, precum un concept generic singular poate să surprindă o *normă* generală în bogăţia ei.

187 Pentru raportul dintre filosofia istorici a lui Herder şi conceptele de bază ale filosofiei leibniziene, vezi prezentarea din scrierea mea, *Freiheit und Form. Studien zur deiiischen Geistesgeschichte,* ed. a III-a, p. 180 şi urm.

Fiecare stare umană are propria sa valoare; fiecare fază istorică are dreptul său imanent şi necesitatea sa imanentă. Ele nu sunt separate, ci există doar în şi prin întreg; însă, fiecare dintre ele este în egală măsură indispensabilă întregului. Într-o astfel de eterogenitate efemeră se constituie pentru prima dată adevărata unitate care poate fi gândită doar ca unitate a unui proces, nu ca şi constanţă a unei existenţe. De aceea, prima năzuinţă a istoricului trebuie să fie aceea de a-şi adapta etaloanele în funcţie de obiect; nu de a supune acest obiect unui etalon uniform şi stabil în mod definitiv. „Este o nebunie – spune Herder cu referire la Egipt – să scoatem o virtute egipteană singulară din ţara, din timpul şi din copilăria spiritului uman şi să o evaluăm prin raport cu etalonul unui alt timp! S-ar putea… ca grecul să greşească deja în privinţa egipteanului şi Ţările din Orient să-l urască pe acesta: mie mi se pare că primul gând trebuie să fie acela de a-l vedea *impropriul său loc* sau, în special, să-i vedem fizionomia din perspectiva Europei”. Istoria poate şi trebuie să renunţe la fiecare „caracterizare generală”. „Ne imaginăm un popor *întreg,* o epocă, o fâşie de pământ – *ce* ne-am imaginat? Surprindem popoare şi perioade de timp într-o alternanţă continuă, asemeni valurilor mării – ce ne-am imaginat? Ce am surprins? Cine a remarcat ce lucru imposibil de verbalizat este *specificitatea unui* om, a putea spune la modul distinct ceea ce este *caracteristic,* cum simte şi trăieşte el, cum toate lucrurile îi devin în mod diferit şi similar *lui,* în funcţie de care ochiul *său* vede, sufletul *său* măsoară, inima *lui* simte – câtă profunzime se află în caracterul *unei singure naţiuni* care, chiar dacă a fost percepută suficient de des, totuşi cuvintele zboară şi în cuvânt va fi transpus şi recunoscut prea puţin din ceea ce omul înţelege şi simte – este exact acelaşi lucru ca şi atunci când vrem să cuprindem marea lumii, a popoarelor întregi, a epocilor şi a ţărilor, într-o singură privire, într-un singur sentiment, într-un singur cuvânt! O *siluetă,* pe jumătate mată, a cuvintelor! Ansamblul picturilor vii ale modurilor de viaţă, ale obiceiurilor, ale nevoilor, ale

specificităţii pământului şi cerului, ar fi trebuit să li se adauge sau să le preceadă; mai întâi, ar fi trebuit simpatizată naţiunea pentru ca, pornind de la *o singură* înclinaţie şi acţiune a sa, să simţim *totul împreună,* să *găsim* un cuvânt, prin care totul să fie gândit."[188] într-o asemenea „găsire" de cuvinte care ne farmecă nemijlocit printr-o configuraţie intuitivă, care nu atât că analizează, cât mai mult, sintetizează, Herder este inepuizabil, în aceasta dovedindu-şi măiestria propriu-zisă. El nu doar descrie şi caracterizează, ci se transpune în diferite epoci, dezvoltând pentru fiecare în parte un sentiment în deplină conformitate cu aceasta. Astfel, el va respinge şi imaginea onirică a unei fericiri „absolute, independente, constante, aşa cum o defineşte filosoful". Natura umană nu este un receptacul al unei astfel de fericiri; „ea atrage însă, peste tot, atâta fericire pe cât de mult este capabilă: un tonus dinamic de a se *forma* în mod variat în diferite poziţii, nevoi şi stări... Atâta timp cât *înţelegerea* interioară a fericirii, *înclinaţia,* s-a schimbat: atâta timp cât ocaziile şi necesităţile exterioare oferă şi fixează un alt mod de înţelegere – cine poate să compare satisfacerea *diferită* a *diferitelor* simţuri în sensuri diferite?... Fiecare naţiune are în sine *punctul său central* de fericire, la fel cum fiecare sferă are punctul ei de greutate!" însăşi luarea măsurilor de precauţie nu a tins spre unicitate şi constanţă; mai mult, ea dorea să-şi atingă scopul în alternanţă, în crearea continuă a noi forţe: – „Filosof în partea de nord a pământului, ţinând în mână aventurarea copilărească a secolului tău; ştii tu mai bine decât ea"[189]? Prin aceste cuvinte, sub influenţa lui Hamann şi cu ajutorul acestuia, Herder se detaşează de epoca sa. Deoarece, filosofia istoriei a secolului al XVIII-lea nu a avut niciodată, până acum, o astfel de rezonanţă; ea a rămas străină atât lui Montesquieu şi Voltaire cât şi lui Hume. Pe cât de mult se dezvoltă în afara lumii ideatice a Iluminismului, Herder nu

188 Herder, *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit, Werke* (Suphan), V, p. 489 şi urm., 50 l şi urm.
189 Herder, *op. cit.,* V, 507 şi urm.

a realizat nicio ruptură cu acesta. Acest progres şi această ascensiune au fost posibile doar pe drumul pe care el însuşi şi l-a trasat. Iluminismul a creat pentru el armura metodică cu care acesta l-a depăşit în cele din urmă; el constatase cu claritate premisele din care a tras consecinţele sale. De aceea, depăşirea Iluminismului prin Herder este o autentică autodepăşire; – ea este una dintre acele înfrângeri în care el îşi pronunţă poate la modul cel mai clar victoria şi în care atinge unul dintre cele mai mari triumfuri spirituale ale sale.

Capitolul al şaselea

Drept, stat şi societate

I

Ideea de drept şi principiul drepturilor inalienabile

Una dintre trăsăturile fundamentale ale filosofiei Luminilor constă în faptul că ea, cu tot avântul ei pasional, în aspiraţia ei de a distruge vechiul tablou al legilor, de a ajunge la o nouă construcţie conceptuală a existenţei revine, totuşi, la problemele filosofice iniţiale ale omenirii. Deja Descartes se ferise de intenţia de a dori să întemeieze o filosofie „nouă”. În privinţa acestui fapt, el consideră că teoria sa, acolo unde se sprijină pe principii strict raţionale, se sprijină de fapt doar pe raţiune, cu aceasta, dorind să ţină cont şi de prerogativele Antichităţii. Deoarece, raţiunea ar deţine adevăratul drept al primului născut; în Antichitate, ea ar fi reflectat asupra fiecărei opinii şi prejudecăţi, care pe parcursul secolelor şi-au pierdut din strălucire. Filosofia Luminilor îşi împropriază această deviză. În toate domeniile, ea combate puterea tradiţiei şi a autorităţii. Cu aceasta însă, ea nu crede că înfăptuieşte o activitate de negare şi eroziune. Mai mult, ea vrea să îndepărteze ruinele timpurilor pentru a scoate în evidenţă zidurile principale ale construcţiei. Aceste fundamente sunt pentru ea neschimbătoare şi de nezdruncinat; sunt atât de vechi ca omenirea însăşi. Astfel,

filosofia Luminilor nu îşi vede sarcina asemeni unui act de nimicire, ci asemeni unuia de reconstituire. Chiar şi în revoluţiile ei cele mai îndrăzneţe, ea nu vrea altceva decât să ofere o restituire; o *restitutio in integrum**, prin care raţiunea şi omenirea vor fi repuse în vechile lor drepturi. Din perspectivă *istorică*, această dublă tendinţă are valoare prin faptul că Iluminismul, în ciuda combaterii trecutului apropiat lui, se reîntoarce mereu cu predilecţie asupra motivelor conceptuale şi asupra problematicii antice. În această privinţă, el se bazează pe umanismul renascentist al cărui moştenitor este. Însă, ca mişcare pur filosofică, el înţelege altfel lucrurile decât le-a înţeles umanismul în cadrul cercului său de cercetare pur erudită. Iluminismul elimină din umanism doar acele trăsături care nu se potrivesc modului său de gândire. fesă, deja prin această accentuare, el izbuteşte adesea să ne conducă la adevărata origine a problemelor. O astfel de realizare a avut loc în ceea ce priveşte *problema dreptului.* Iluminismul nu vrea să se rezume doar la abordarea dreptului supus procesului de devenire istorică: el se întoarce la „dreptul care s-a născut odată cu noi”. Însă, în întemeierea şi în apărarea acestui drept, el face trimitere la moştenirea conceptuală antică; ne conduce la acea problematizare radicală înfăptuită de către Platon. Aşa cum Platon pusese întrebarea fundamentală asupra *raportului dintre drept şi putere,* tot aşa va înţelege şi iluminismul problema şi o va introduce în viaţa sa spirituală. fe acest punct, după două mii de ani, se ajunge la un dialog direct cu lumea conceptuală antică, semnificativ atât în privinţă spiritual-istorică, cât şi în privinţă sistematică. Ambele teze principale, aşa cum au fost ele argumentate de Socrate şi Thrasymachos, în *Republica* lui Platon, vor fi abordate acum, din nou, una împotriva celeilalte. Ideile vor fi formulate acum într-un limbaj conceptual diferit de cel al lui Platon. fesă, această schimbare de relaţii nu anulează înrudirea internă şi comunitatea obiectuală. fe limbajul diferitelor timpuri se dezvăluie una şi aceeaşi dialectică, care nu şi-a pierdut

nimic din forţa ei – care arată de la sine toate încercările de mediere de până acum şi trimite către o nouă soluţie.

fetrebarea lui Platon asupra „naturii” dreptăţii şi asupra propriei ei esenţe nu este o întrebare particulară, izolată care începe cu un concept singular şi cu explicaţia sa filosofică. Ea nu se detaşează de întrebarea generală asupra sensului şi naturii conceptului, soluţia ei definitivă putând fi obţinută doar pe baza clarificării acestuia. În conceptele noastre logice şi etice, se pronunţă ceva determinat şi existent la modul obiectiv, un fiind în sine – sau aceste concepte sunt doar simple semne lingvistice cărora le atribuim la întâmplare anumite conţinuturi? Există egalitatea *în sine,* frumosul *în sine,* dreptatea *în sine* – sau în zadar căutăm, în fluxul reprezentărilor şi opiniilor noastre, un identic autentic care nu va fi eliminat din fluxul „fantasmelor” noastre? Există o structură originară corespunzătoare acestor concepte – sau întrebarea asupra lor conţine deja în sine o neînţelegere şi o autoiluzionare? Soluţia universală a acestor întrebări reprezintă tema unor dezbateri fundamentale asupra dreptăţii în *Gorgias* şi în *Republica.* Întrebării asupra esenţei, asupra e/ dos-ului dreptăţii, îi va da răspuns întrebarea juridică asupra ei dos-ului ca atare, asupra a ceea ce se cheamă *quidjuris*[190191]*.* Dacă vom ajunge la concluzia că ideea dreptăţii se anulează la o examinare mai atentă, că în ea nu este învăluit niciun sens esenţial şi constant, ci doar o reprezentare sclipitoare dar inconstantă, atunci aceeaşi pierdere va fi suferită de către tot ceea ce a avut pretenţie la demnitatea ideii. Valoare are doar *diusi (tesei)* [192] şi nu *<PV (rsi (fusei)* acesta există

190 *Eidos* (gr.), înfăţişare, natură constitutivă., formă, tip, specie, idee; *cf.* Francis E. Peters, *Termenii (filosofiei greceşti,* ed. a II-a, revăzută., trad. Dragan Stoianovici, Editura Humanitas, Bucureşti, 1997, p. 74. (n. tr.).

191 Ce drept lege! *(lat.,* sens exclamativ) (n. tr.).

192 Propoziţie, afirmaţie *(gr.)* (n. tr.).

De la *physis,* natură *(gr.)* (n. tr.).

I *Mitteilungen aus Leibniz' ungedruckten Schriften* de Georg Mollat, Leipzig, 1893, p. 22; mai multe detalii în scrierea mea, *Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen,* Marburg, 1902, p. 425 şi urm.; următoarele consideraţii

conform1 regulamentului, primindu-şi exclusiv de la acesta conţinutul său relativ şi durata sa relativă. În măsura în care Platon opune în acest punct rezistenţă soluţiei sofiste, în măsura în care întreprinde acţiunea de a feri conţinutul dreptului, ceea ce el „este” în sens pur şi ceea ce el înseamnă în sens profund, de orice amestec cu simpla putere, el stabileşte cu aceasta, problema destinată a filosofiei sale. Pentru el, aici nu este vorba doar de existenţa sau de nonexistenţa eticii, ci şi de cea a logicii. Desigur, evoluţia istorică ulterioară va conduce tot mai mult la destinderea acestei legături. *Forma* metodică a problemei platonice va fi tot mai rar înţeleasă în semnificaţia ei proprie; doar *conţinutul* ei va supravieţui şi va constitui un moment ce va apărea în diferite moduri în fiecare „teorie” viitoare despre drept şi despre stat.

Pentru prima dată, secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea au reuşit să vadă din nou problema în semnificaţia ci universală. În special, cel care face aici conexiunea este Hugo Grotius. Formaţia sa nu este doar de politician şi jurist, ci şi una umanist-erudită, el fiind cel mai semnificativ şi mai independent *gânditor* care provine din cercul umanismului. În orice punct, el caută legătura nemijlocită cu teoriile antice. În teoria sa despre originea societăţii şi a dreptului, el se întoarce mai întâi la Aristotel şi de la acesta, Ia Platon. Aşa cum la Platon, teoria dreptului ia fiinţă dintr-un raport de reciprocitate între logică şi etică, la Hugo Grotius, problema dreptului se relaţionează de problema matematicii. Această sinteză este o trăsătură tipică orientării fundamentale a secolului al XVII-lea. Peste tot aici, matematica este mediul şi instrumentul spiritual pentru reconstituirea „ideii” platonice. Nu doar ştiinţa naturii, ci şi ştiinţele spiritului au urmat acest demers. Însă, legătura metodică produsă pe această cale, conţine în sine, în ceea ce priveşte ştiinţa dreptului, la o primă privire, consecinţe paradoxale şi

---

sunt preluate dintr-o conferinţă, pe care am publicat-o sub titlul „Vom Wesen und Werden des Naturrechts" în *Revista de filosofie a dreptului în teorie şi praxis,* voi. VI, p. 1 şi urm.

periculoase. Deoarece, ceea ce dreptul obţine acum într-o privinţă pur ideală, trebuie să piardă în privinţa „realităţii" sale, aplicării sale empirice. Astfel, are loc deplasarea din sfera fapticului, a realului şi a activului, în sfera „posibilului". Leibniz a tras doar o singură concluzie clară din una dintre ideile de bază ale lui Grotius, când susţine că ştiinţa dreptu lui ar aparţine acelor discipline care nu depind de experienţe şi de fapte, ci de definiţii şi dovezi strict logice. Deoarece, experienţa nu ne-ar putea spune ceea ce ar fi dreptul şi dreptatea în sine. Ambele conţin conceptul unei coincidenţe, al unei proporţionalităţi şi al unei armonii, care ar fi valabil chiar şi atunci când nu s-ar actualiza niciodată în vreun caz singular concret; chiar şi atunci când nu ar exista nimeni care să profeseze dreptatea şi nimeni asupra căruia aceasta să fie exercitată. Prin aceasta, dreptul se află pe aceeaşi poziţie cu aritmetica pură: ceea ce ne învaţă ea despre natura numerelor şi despre reporturile dintre ele, conţine un adevăr etern şi necesar, un adevăr care rămâne intangibil chiar şi atunci când întreaga lume empirică s-ar nărui, deci nu ar mai exista nimeni şi niciun obiect care să-şi mai păstreze vreo semnificaţie. I în *Prefaţa* la opera sa principală, Grotius face aceeaşi analogie metodică. El explică în mod expresiv că deducţiile sale despre dreptul războiului şi al păcii sunt tăcute doar în vederea obţinerii unei soluţii sigure în privinţa întrebărilor particulare concrete, a problemelor politicii actuale. Mai mult, în aceste dezbateri, el lăsase la o parte toate consideraţiile de acest fel, în acelaşi sens în care matematicianul obişnuieşte să vadă figurile pe care le cercetează, independent de orice materie corporală. În evoluţiile ulterioare ale teoriilor drepturilor naturale, această matematizare a dreptului va deveni şi mai acută. Pufendorf accentuează faptul că, şi atunci când aplicarea principiilor dreptului natural la anumite probleme concrete ar putea conduce la îndoieli multiple, nu ni se permite să concluzionăm de aici că aceste principii ca atare ar conţine în sine o oarecare lipsă de evidenţă. Mai mult, ele dau

dovadă de aceeaşi evidenţă ca şi axiomele pur matematice. Dacă dreptul natural relaţionează în acest fel dreptul şi matematica, aceasta se întâmplă deoarece ambele sunt simboluri ale uneia şi aceleiaşi forţe fundamentale. fu ele se vede cea mai importantă dovadă pentru autolegitatea şi pentru spontaneitatea spiritului. Aşa cum spiritul este capabil, pornind de la sine însuşi, de la „ideile sale înnăscute”, să construiască şi să deconstruiască domeniul mărimii şi al numărului, tot aşa el deţine aceeaşi capacitate de construcţie, de creaţie şi în domeniul dreptului. Şi aici, el trebuie să înceapă cu normele originare pe care le creează din sine, şi pornind de la acestea să traseze calea către configurarea particularului. Doar pe această cale poate să se ridice deasupra contingenţei, a dispersiei şi a superficialităţii fapticului; poate obţine o *sistematică* a dreptului, în care totul se împleteşte într-un întreg şi, în care, fiecare decizie particulară îşi primeşte sancţiunea şi credibilitatea din partea întregului.

Pentru valorificarea acestei teze fundamentale a dreptului natural, trebuiau depăşite două piedici şi învinşi doi adversari puternici. Pe de o parte, dreptul trebuia să-şi afirme originalitatea şi independenţa sa spirituală vizavi de dogma teologică, şi să se sustragă încercuirii ei periculoase; pe de altă parte, sfera pură a dreptului trebuia determinată şi delimitată clar de sfera statală şi, prin propria ei valoare, protejată de absolutismul statal. Războiul în vederea întemeierii dreptului natural modern se realizează în această dublă atitudine. Lupta trebuie dusă atât împotriva concepţiei teocratice, împotriva dirijării dreptului spre o voinţă divină iraţională, inaccesibilă raţiunii umane, cât şi împotriva „statului Leviathan”. În ambele cazuri este vorba despre anularea principiului: *stat pro ratione voluntas*[193]. Calvin făcuse apel la această teză pentru a arăta că orice drept este întemeiat în cele din urmă în omnipotenţa divină, că aceasta însăşi este necondiţionată, că nu ar fi supusă nici unei reguli sau

193 Voinţa rămâne în schimbul raţiunii *{lat.)* (n. tr.).

norme limitative. Nucleul dogmaticii calviniste, în special dogma centrală a predestinării, se află în această idee; fericirea şi condamnarea sunt incluse în ea. Asupra temeiului şi asupra dreptului deciziei divine în legătură cu mântuirea sufletului, nu este permisă nicio investigaţie; deoarece, simpla întrebare ar însemna deja o aroganţă sacrilegâală, o ridicare a raţiunii umane deasupra lui Dumnezeu. Puterea absolută a lui Dumnezeu este respinsă de cea mai mare parte a omenirii, fiind preamărită doar de un mic cerc de predestinaţi; ambele atitudini există fără un „motiv" în sensul uman al cuvântului, fără a se ţine seama de demnitatea sau meritul moral. Problematica filosofică a dreptului natural s-a dezvoltat din această problematică religioasă. Grotius a fost precursorul spiritual al mişcării care se impusese în Ţările de Jos, sub conducerea episcopului Arminius, împotriva dogmei calviniste a predestinării. Această susţinere a sa a anninienilor* nu numai că i-a influenţat profund destinul – după evaluarea teoriei lui Arminius la sinodul de la Dordrecht, el va fi demis din funcţie şi aruncat în închisoare ci i-a marcat atât întreaga orientare cât şi activitatea sa literară. El se află exact în locul în care se aflase Erasmus: el apără ideea umanistă de libertate împotriva tezei „predestinării voinţei", susţinută de reformatori, de Calvin şi Luther. Cu aceasta însă, în acelaşi timp, el se vedea chemat la luptă împotriva unui alt adversar. Aşa cum s-a confruntat cu omnipotenţa lui Dumnezeu, trebuia să înfrunte acum omnipotenţa Statului, a acestui „Dumnezeu muritor", cum îl numeşte pregnant şi caracteristic Hobbes.[194] În acest punct, Grotius se află faţă în faţă cu o concepţie specific modernă, care a pătruns tot mai mult de la Renaştere încoace. De la *Principele* lui Machiavelli şi de la opera lui Bodin despre stat, s-a conturat tot mai clar teoria conform căreia posesorul celei mai mari puteri de stat nu este subordonat nici unor îngrădiri sau condiţionări juridice.

194 Urmaşii lui facob Hcrman care şi-a latinizat numele în Arminius - 1560-1609 - susţin că, sub cercetarea Duhului Sfânt, oamenii au libertatea să nu accepte sau să refuze mântuirea; învăţătura armiană a fost propovăduită în ultimele secole de Biserica Metodistă. (n. tr.).

Vizavi de ambele tendinţe, dreptul natural apără, ca principiu suprem al său, teza că există un drept care premerge oricărei puteri umane şi divine şi care are valoare independent de acestea. Conţinutul conceptului de drept ca atare nu se întemeiază în sfera puterii sau a voinţei, ci în sfera raţiunii pure. Ceea ce această raţiune concepe ca „fiind”, ceea ce este dat în esenţialitatea ei pură, nu se poate schimba sau nu poate depinde de niciun cuvânt autoritar. Legea, în sensul ei primar şi originar, în sensul de *lex naturalis,* nu se dizolvă niciodată într-o sumă de simple acte întâmplătoare. Ea nu este chintesenţa a ceea ce este ordonat şi legiferat, ci reprezintă ceea ce este *în vigoare* în mod originar; ea este *ordo ordinam”,* nu *ordo ordinatus* * *.* Fără îndoială, conceptul perfect de lege presupune un *imperativ* care vizează voinţele individuale. fusă, nu acest *imperativ* creează ideea de drept şi de dreptate, ci el este *subordonat* acestei idei. El o aduce la *îndeplinirea* actuală, însă această îndeplinire nu trebuie confundată cu *întemeierea* ideii de drept ca atare. Pe aceste baze, aşa cum Grotius le oferă în *Prolegomenele* la opera sa, *De jure belli ac paciş,* „platonismul” dreptului natural modern iese la lumină. Aşa cum Demiurgul platonic nu este creatorul ideilor, ci el, după acestea, în calitate de prototipuri necreate, formează lumea realului, tot aşa se întâmplă, conform lui Grotius, şi în vederea formării şi ordonării în cadrul comunităţii statal-juridice. fu măsura în care emite imperative singulare pozitive, legiuitorul se bazează pe o normă care este universal-valabilă atât pentru voinţa sa cât şi pentru celelalte voinţe. Celebra afirmaţie a lui Grotius conform căreia tezele dreptului natural ar avea valoare şi atunci când am accepta că nu ar exista niciun Dumnezeu sau că divinitatea nu s-ar preocupa de lucrurile umane, vizează *acest* sens. I Această afirmaţie nu vrea să deschidă o prăpastie între religie, pe de o parte, şi drept şi moralitate, pe de altă parte. Deoarece, Grotius rămâne prin întreaga sa personalitate un gânditor profund religios; reforma

morală, aşa-numita *reformatio*[195] a religiei nu-i este mai puţin familiară decât întemeierea şi aprofundarea spirituală a ideii de drept De aceea, afirmaţia că un drept poate şi trebuie să existe şi fără presupoziţia existenţei divine, nu trebuie înţeleasă tetic, ci exclusiv ipotetic. Deoarece, înţeleasă ca teză afirmativă, ar însemna, aşa cum Grotius remarcă imediat, o nelegiuire şi o absurditate. Dimpotrivă, ca pură „ipoteză”, în sensul platonician al cuvântului, ea serveşte *în cadrul* sferei moral-religioase, care va fi văzută de către Grotius ca unitate efemeră – scindarea pe care secolul al XVIII-lea a făcut-o ulterior aici, este în întregime departe de el – pentru a delimita clar şi sigur competenţele între ele. De aceea, dreptul nu are valoare pentru că *există* un Dumnezeu, nici nu trebuie să se sprijine pe o anumită *existenţă,* fie ea empirică, fie absolută. El izvorăşte din *ideea* pură a Binelui, din acea idee despre care Platon spusese că întrece orice în forţă şi vechime ***(dvvăpet Kai npsu Asta ollspEXouua)****. Această* „transcendenţă” a ideii dreptului care ridică Dreptatea şi Bunătatea deasupra oricărei fiinţe ***(brEKS – tva*** TTJC; ***oua-iac)*** [196]***,*** care nu ne permite să-i *fundamentăm sensul* pe un fiind oarecare, va fi susţinută şi mai departe de către Grotius. Şi tocmai în aceasta, şi nu în „descoperirea” dreptului natural, constă „fapta” sa filosofică şi spiritual-istorică. La rândul său, şi Evul Mediu creştin se sprijinise pe ideea dreptului natural, pe care a preluat-o din şcoala stoică. Pe lângă *lex divina**, teoria scolastică mai cunoaşte şi o sferă relativ-independentă de lex *naturalii.* Dreptul nu va fi subordonat în exclusivitate revelaţiei, nici nu va fi

---

195' *De jure belii ac pacis,* „Prolegomena", secţ. XL

196 *Epekeina tes ousias* (gr.), dincolo de esenţă (n. tr.).

Lege divină *(lat.)* (n. tr.).

Lege naturală *(lat.)* (n. tr.).

*„ Precum (sunt) servitorii, aşa şi stăpânul *(lat.)* (n. tr.).

I Mai multe detalii asupra raportului dintre *lex naturalis* şi *lex divina* în filosofia Evului Mediu, vezi la Gierke, *Johannes Althusius und die Entwicklung der natur-rechtlichen Staatstheorien* (1879), a III-a ed., Breslau (1913), p. 272 şi urm.; chiar şi în vechea teologie protestantă rămâne încă în plină forţă concepţia din Evul Mediu. Vezi Troeltsch, *Vermmft und Offenbarung bei Johann Gerhard und Melanchthon,* Gottingen, 1891, p. 98 şi urm., vezi mai sus, p. 52 şi urm.

guvernat de aceasta. Mai mult, vom învăţa că există o moralitate naturală şi o cunoaştere naturală a dreptului, pe care raţiunea le-a conservat chiar şi după căderea în păcat şi care vor fi văzute drept premise necesare şi puncte de legătură pentru reconstituirea supranaturală a cunoaşterii originare perfecte, bazată pe graţia divină. fosă, din toate acestea, Evul Mediu putea confirma existenţa unui drept complet propriu al *lex naturalis,* tot atât de puţin ca un drept independent propriu al „raţiunii naturale". Raţiunea rămâne în slujba revelaţiei *(tanquam famula et ministra*" ")*. În cercul forţelor natural-spirituale şi sufleteşti, ea trebuie să conducă la aceasta şi să o ajute să-şi pregătească fundamentul. De aceea, chiar şi acolo unde va fi recunoscută într-o măsură relativ mare, legea naturală este şi rămâne supusă legilor divine. Thomas d'Aquino le explică pe ambele ca fiind iradieri ale esenţei divine; prima, în vederea scopurilor pământeşti, a doua, prin revelaţie, pentru scopurile suprapământeşti. i în acest punct, Grotius iese în afara scolasticii, mai puţin din punctul de vedere al conţinutului, cât din punct de vedere *metodic.* Prin el, în domeniul dreptului se va ajunge la acelaşi rezultat la care ajunsese Galilei în domeniul cunoaşterii naturii. Trebuie să fie desemnată o origine a cunoaşterii dreptului, care nu provine din revelaţia divină, ci care se confirmă în sine însăşi, în „natura" sa proprie şi care se menţine la distanţă faţă de toate tulburările şi falsificările. Aşa cum Galilei susţine şi apără autonomia cunoaşterii fizico-matematice, tot aşa Grotius se luptă pentru autarhia cunoaşterii dreptului. Se pare că Grotius a înţeles foarte clar acest raport ideal: el are o admiraţie profundă faţă de Galilei, numindu-l într-o scrisoare cel mai mare geniu al secolului. Conceptul şi cuvântul „natură" cuprind în viaţa spirituală a secolului al XVB-lea două grupe de probleme, pe care noi astăzi dorim să le separăm şi, în cele din urmă, să le sintetizăm.

„Ştiinţele naturii" nu se vor opune încă „ştiinţelor spiritului", cu atât mai puţin se vor confrunta în funcţie de genul şi valoarea lor. „Natura" nu înseamnă circumferinţa

existenţei „fizice” de care trebuie să se distingă cea spiritual sufletească; nu este vorba de „material” vizavi de „spiritual”. Expresia nu vizează o fiinţă a lucrurilor, ci provenienţa şi întemeierea *adevărurilor.* După conţinut, „naturii” îi aparţin *toate* adevărurile care sunt capabile de întemeiere pur imanentă, care nu necesită nicio revelaţie transcendentă, ci care sunt evidente prin ele însele. Astfel de adevăruri vor fi pretinse acum nu doar pentru lumea fizică, ci şi pentru lumea spiritual-morală; deoarece, ele sunt acele adevăruri care sintetizează aceste două lumi într-o „lume”, într-un cosmos care subzistă prin sine şi care îşi are centrul de greutate în sine.

Secolul al XVrII-lea, la rândul său, se sprijină şi el pe acest raport. Montesquieu îşi începe activitatea ca *cercetător* empiric *al naturii* – pe acest drum văzându-se condus la problema sa propriu-zisă, la analiza instituţiilor juridico-politice. Cajurist, el pune aceeaşi întrebare pe care o pusese Newton ca fizician. El nu vrea să se mulţumească cu legile cosmosului politic, cunoscute pe căi empirice, ci vrea să explice multiplicitatea acestor legi prin câteva principii. Faptul că există o astfel de ordine, o astfel de dependenţă sistematică între normele individuale: aceasta face pentru el „spiritul legilor”. Astfel, el poate să-şi înceapă opera cu o explicitare a conceptului de lege care, în toată extensiunea sa, în toată nelimitarea sa la niciun domeniu particular de stări de fapt, are semnificaţie universală „Fu înţelesul cel mai larg, legile – explică el – sunt raporturile necesare ce derivă din nafura lucrurilor.”[197] O asemenea „natură a lucrurilor” există atât în sfera posibilului, cât şi în cea a realului, atât în sfera purului-gândit, cât şi în cea a existentului, atât în cea fizică, cât şi în cea morală. Eterogenitatea dată nu trebuie să ne împiedice să căutăm constanţa ascunsă; accidentalul nu trebuie să ne înşele în privinţa necesarului şi să ne blocheze accesul la cunoaşterea lui. Din aceste idei fundamentale, Montesquieu – deja în *Scrisori persane* – a repetat expresiv principiul pe care Grotius l-a pus la baza

---

197 Vezi mai sus, p. 58.

dreptului natural. Dreptatea este o relaţie determinată (un *rapport de* convenance): şi această relaţie rămâne întotdeauna aceeaşi, indiferent de subiectul care o concepe; indiferent dacă va fi abordată de Dumnezeu, de un înger sau de oameni. Şi dat fiind faptul că voinţa divină este în permanenţă în conformitate cu cunoaşterea ei, este imposibil ca El să încalce normele dreptăţii, eterne, cunoscute de către El.

Astfel, chiar dacă nu ar exista niciun Dumnezeu, noi ar trebui să iubim dreptatea şi să facem tot ceea ce ne echivalează cu o esenţă despre care avem o idee atât de sublimă şi care, *dacă* există, trebuie să fie în mod necesar şi dreaptă. Prin urmare, eliberaţi de jugul religiei, tot am rămâne supuşi dreptăţii. I Dreptul are *structura* sa obiectivă, neschimbătoare, aşa cum matematica o are pe a ei. „Înaintea apariţiei legilor existau raporturi posibile de justiţie. A zice că nu există nimic just sau injust decât ceea ce rânduiesc şi apără legile pozitive echivalează cu a zice că, înainte de a trasa cercul, razele nu puteau fi egale”. Filosofia Luminilor se sprijină mai întâi pe acest „apriorism” ai dreptului, pe pretenţia că există şi trebuie să existe nonne juridice de bază, generale şi constante. În această privinţă, nici empiriştii puri, nici empiriştii filosofici, nu fac excepţie. Voltaire şi Diderot abia dacă judecă diferit de Grotius sau Montesquieu – însă, desigur, vor ajunge la o dilemă dificil de soluţionat. Deoarece, cum poate fi această concepţie compatibilă cu tendinţa fundamentală a *epistemologiei* lor? – cum corespunde necesitatea şi constanţa ideii de drept cu teza că orice idee provine de la simţuri şi că, în conformitate cu acest lucru, nu poate avea o altă semnificaţie mai înaltă decât aceea a experienţelor senzoriale pe care ea se bazează? Contrastul care apare aici, a fost văzut foarte clar de Voltaire şi se pare că el ezită în privinţa unui răspuns. Însă, în cele din urmă, raţional istui etic, entuziastul pentru dreptul originar şi pentru forţa fundamentală a raţiunii practice înving empiristul şi scepticul. În *acest* punct, el îndrăzneşte să se confrunte cu maestrul său Locke. Dovada

lui Locke că nu ar exista niciun fel de *idei* înnăscute – obiectează el – nu înseamnă în niciun caz că nu ar putea exista niciun *principiu* universal al moralei. Deoarece, presupoziţia acestui principiu nu înseamnă că el este activ şi eficient în fiecare esenţă gânditoare, ci doar că poate fi *găsit* în mod pur de către aceasta. Actul acestei găsiri este asociat unui anumit timp şi unei anumite faze evolutive; însă, conţinutul care va fi descoperit prin acest act şi care va fi prezentat conştiinţei, nu ia fiinţă pe această cale, ci exista dinainte. „Je conviens avec Locke qu'il n'y a feellement aucune idee innbe; îl suit evidemment qu'il n'y a aucune proposition de morale innbe dans notre âme; mais de ce que nous ne sommes pas nes avec de la barbe, s'ensuit-il que nous ne soyons pas nes, nous autres habitants de ce continent, pour être barbus a un certam âge? Nous ne naissons point avec la force de marcher; mais quiconque nait avec deux pieds marchera un jour. C'est ainşi que perssone n apporte en naissant l'idee qu'il

1 Montesquieu, *Scrisori persane,* trad. Ştefan Popescu, Editura de Stat pentru Literatură şi Artă, Bucureşti, 1957, Scrisoarea LXXXII.

faut être juste; mais Dieu a tellement conforme les organes des hommes, que tous a. un certam âge, conviennent de cette vrită”. i chiar şi în calitate de istoric al culturii, căruia îi place să ne descrie multiplicitatea şi contrastul obiceiurilor şi moravurilor umane, reliefând relativitatea şi dependenţa lor de circumstanţe accidentale, Voltaire nu va greşi în privinţa soluţiei sale. Deoarece, el crede că poate să descopere în spatele acestui flux de opinii, de prejudecăţi, de moravuri, caracterul permanent al moralităţii. „Chiar dacă, ceea ce într-o *anumită* regiune se numeşte virtute, este exact ceea ce într-o alta se cheamă viciu, chiar dacă majoritatea regulilor despre bine şi rău sunt tot atât de diferite ca şi limbile care se vorbesc şi ca şi îmbrăcămintea care se poartă; cu toate acestea, mie îmi apare evident că există legi naturale cu care oamenii din toate părţile lumii trebuie să fie de acord. Dumnezeu, ce-i drept n-a spus oamenilor:

«Iată legile pe care vi le dau cu gura mea şi cu care vreau să vă conduceţi»; dar a pus în oameni ceea ce a pus în alte animale. A dat albinelor instinctul puternic care le face să lucreze şi să se hrănească laolaltă şi a dat omului anumite sentimente de care nu se poate desface niciodată şi care sunt legăturile veşnice şi primele legi ale societăţii înăuntrul căruia el a prevăzut că oamenii vor vieţui."[198] Din nou, Voltaire se bazează în special pe marele analogon al *legilor naturale,* ca dovadă a acestei concepţii personale. Trebuia ca natura să sfârşească peste tot în unitate, ordine şi regulament şi acestei unităţi să-i fie simţită lipsa doar acolo unde era vorba despre produsul ei suprem, despre om? Trebuia să guverneze lumea fizică după legi generale şi de nestrămutat, pentru a lăsa elementul moral pradă accidentalului şi bunului plac? În acest punct, trebuie să ne detaşăm de Locke, în favoarea lui Newton şi a celebrei sale maxime: *Natura est semper sibi consona*. * Aşa cum legea gravitaţiei, pe care o descoperim pe pământu' I nostru, nu este relaţionată naturii, aşa cum ni se dezvăluie o forţă fundamentală a materiei care pune în legătură fiecare parte a acesteia, tot aşa acţionează şi legea fundamentală a moralităţii, în toate naţiunile pe care le cunoaştem. În interpretarea acestei legi, există, în funcţie de circumstanţe, mii de diferenţe însă, baza ei rămâne aceeaşi, fiind constituită de ideea de dreptate şi nedreptate... În furia pasiunilor au loc o multitudine de nedreptăţi, aşa cum, prin beţie, ne pierdem raţiunea. Însă, după ce starea de beţie trece, raţiunea revine, fiind, după convingerea mea, singura cauză pentru existenţa

198' Scrisoarea lui Voltaire către prinţul moştenitor Friediich, octombrie 1737, *<Euvres,* vol. L, p. 138 [„Sunt de acord cu Locke că nu există nici o idee înnăscută, de unde urmează în mod evident că nu există nici o lege morală înnăscută în sufletul nostru. Dar, din faptul că nu ne naştem cu barbă rezultă că noi, cei ce facem parte din această categorie de locuitori ai continentului, şi anume, a celor ce vor avea barbă la o anumită vârstă, nu suntem născuţi. Nu ne naştem cu capacitatea de a merge, totuşi oricine se naşte cu două picioare, va putea merge într-o zi. fa acelaşi mod, nimeni nu aduce cu sine, când se naşte, ideea de a fi drept; dar, Dumnezeu a prefigurat în aşa fel organele omului încât, la o anumită vârstă, acesta să convină asupra acestui adevăr." *(fr.)* (n. tr.).]

2 Voltaire, *Tratat de metafizică,* cap. IX în *Opere alese,* trad. Sergiu Dan, Editura de Stat pentru Literatură şi Artă, Bucureşti, 1959, voi. I., p. 384.

* Natura este întotdeauna în concordanţă cu sine *(lat.)* (n. tr.).

progresivă a societăţii umane; o cauză care se subordonează nevoilor reciproce care ne animă. [199]” Pentru a demonstra existenţa şi bunătatea lui Dumnezeu, nu trebuia făcut apel la miracolelejiz/ce aparente, la pătrunderea acestora în ordinea naturii, ci doar la *un* miracol moral:

Les miracles sont bons; *mais soulager son frère, Mais tirer son ami du sein de la mizere.*

Mais a ses ennemis pardonner leurs vertus.

C’est un plus grand miracle, el qui ne se fait plus2

Credinţa lui Diderot atât într-o natură a oamenilor, neschimbătoare şi morală în sine cât şi într-un principiu constant ai dreptăţii care izvorăşte din ea, rămâne de nestrămutat, constituind pentru concepţia sa pur dinamică despre lume, punctul arhimedic.[200] Pe când Helvetius încerca în lucrarea sa *Despre spirit* să zdruncine această credinţă, pe când încerca să demonstreze că toate aparenţele impulsuri morale sunt doar o căutare de sine mascată, pe atunci Diderot ridica obiecţii expresive împotriva unei astfel de nivelări.[201] El se sprijină pe esenţa eternă şi neschimbătoare a moralităţii; însă, *justificarea* pe care o oferă acestei pretenţii, atunci când este comparată cu teoriile dreptului pur natural, face trimitere la o cu totul altă direcţie. Deoarece, acum se impune tot mai puternic acea schimbare de semnificaţie pe care putem să o urmărim şi în conceptul de „natură”, în cadrul secolului al XVIII-lea. Centrul de greutate se deplasează din sfera apriorismului, în cea a empirismului; de pe poziţia raţiunii, pe cea a experienţei pure. Nu un imperativ abstract al raţiunii domină şi uneşte oamenii între ei, ci adevărata

---

199 Vezi părerea lui Diderot despre fratele său, Abbe Diderot, în *Scrisori către Sophie Vo!land*, trad. de Sanda Oprescu, Editura Univers, Bucureşti, 1982, p. 53: „E un om cinstit, dar dur. Ar fi fost un prieten bun, un frate bun, dacă Hristos nu i-ar fi poruncit să calce în picioare toate aceste deşertăciuni. Fratele meu este un creştin bun ce-mi dovedeşte clipă de clipă că e preferabil să fii un om bun şi că ceea ce ci numesc perfecţiunea evanghelică nu-i altceva decât arta funestă de a zădărnici pornirile fireşti care poate ar fi fost la fel de puternice la el ca şi la mine.“

200 Voltaire, *Le Philosophe ignorant,* cap. XXXVI; *<Euvres,* XXXI, I 30.

201 Vezi mai sus, p. 33 şi urm.

conexiune dintre aceştia se realizează prin uniformitatea înclinaţiilor, instinctelor şi a necesităţilor lor. Aici trebuie să căutăm adevărata unitate organică a speciei umane; şi doar aici şi nu în prescrierile religioase sau morale, îşi găseşte ea adevăratul sprijin. Atâta timp cât renunţă la acest sprijin, respinge şi abandonează impulsurile natural-senzoriale ale acţiunii, fiecare morală şi religie transcendentă rămâne doar o simplă construcţie. Deoarece, niciun *imperativ* simplu nu trebuie să se încumete să anuleze *fiinţa* empirică a oamenilor sau să o transforme radical. Această fiinţă se va re-produce mereu şi va rămâne mai puternică decât orice imperativ. De aceea, o morală care se consideră adversară a naturii, este *ab iniţia** sortită eşecului. Şi chiar dacă ar fi eficientă, împreună cu sensibilitatea oamenilor ea ar sufoca atât tot ceea ce este nobil din punct de vedere moral în ei, cât şi toată dragostea şi devotamentul natural, de care ei sunt capabili. i s-a lăsăm natura însăşi să domnească, să o lăsăm să fie supusă ei înşişi fără încătuşare şi fără impedimente convenţionale şi vom vedea cum, prin această autorealizare, că va înfăptui atât Binele unic, autentic cât şi fericirea oamenilor şi bunăstarea comunităţii. În acest fel străbate Diderot întregul drum care conduce de la bazele „apriorice” ale eticii la întemeierea lor pur utilitaristă. Iniţial, el porneşte de la „ideea” pură, valabilă în sine şi neschimbătoare a dreptului şi a dreptăţii. Însă, pe cât de mult se adânceşte în aceasta şi încearcă să determine cât mai exact conţinutul ei, pe atât de mult crede că poate găsi acest conţinut numai în ceea ce ea *realizează* concret, nemediat. De aceea, moralismul pur la care el revine mereu în critica religiei şi a dogmelor 1

religioase, va deveni tot mai mult un simplu pragmatism. „Mais, docteur, et le vice et la vertu? – obiectează d-ra de l'Espinasse în*Rêve d'Alembert* împotriva eticii naturaliste a medicului – la vertu, ce moţ şi saint dans toutes les langues, cette idbe şi sacre chez

toutes les nations!"[202] „Il faut le transformer – astfel sună răspunsul – en celui de bienfaisance et son oppose en celui de malfaisance. On est heureusement ou malheureusement e; on est irrsistiblement entrâne par le torrent gural qui conduit l'un à la gloire, l'autre à l'ignominie". i Astfel, în cele din urmă, Diderot trebuie să întemeieze superioritatea dreptului „natural" şi a moralităţii naturale faţă de morala teologică, pe *eficienţa* lor. Ceea ce el reproşează acestei morale şi oricărei religii revelate este faptul că ele ar avea urmări nefaste pentru existenţa societăţii. Ele distrug toate legăturile naturale care se află între oameni; implementează discordia şi ura între cei mai apropiaţi prieteni şi între rudele de sânge; înjoseşte datoriile naturale, subordonându-le unei alte ordini de datorii, pur fantasmagorice.2 Această linie de argumentare se va păstra şi în articolele *Enciclopediei* fiind în privinţa problemei etice, linia sa de orientare permanentă.3 La rândul său, d'Alembert trasează liniile metodice în aceeaşi manieră; nici pentru el, o etică pur *filosofică* nu poate avea un alt scop decât acela al poziţionări i ei în cadrul societăţii umane, învăţând-o cum să-şi folosească forţele într-o manieră legală pentru binele şi fericirea ei comună. „Ce qui appartient essenticilement et uniquement à la raison et ce qui en consquent est uniforme chez tous les peuples, ce sont les devoirs don't nous's om în es tenus envers nos semblables. La connaissance de ces devoirs est ce qu'on appelle Morale... Peu de Sciences ont un objet plus vaste, et des principes plus susceptibles de preuves convaincantes. Tous ces principes abontissent a un point commun, sur lequel il est dificile de se faire illusion a soi

---

202 „Dar, doctore, cum rămâne atunci cu viciul şi cu virtutea? Virtutea, acest cuvânt atât de sfânt în toate limbile, această idee atât de sacră la toate popoarele!" (jr.) (n. tr.).

1 Diderot, *Reve d'Alembert, <Euvres* (Assăzat) II, 176; vezi în special dialogul lui Diderot, *Est-il bon, est-il mechant?* [„Trebuie transformată în acela de binefacere dat împreună cu antonimul său, vătămare. Din fericire sau nefericire ne-am născut; în mod irezistibil suntem prinşi în torentul general ce conduce fie spre glorie, fie spre infamie." (jr.) (n. tr.).]

2 Vezi Diderot, *Entretien d'un Philosophe avec la Marechale de...* Vezi Hubert, *Les Sciences sociales dans l'Encyclopedie,* Paris, 1923.

meme; ils tendent a nous procurer le plus sur moyen d'etre heureux, en nous montrant la liaison intimede notre vritable interet avec l'accomplissement de nos devoirs... c'est a des motifs purement humains que les sociétés on du leur naissance; la religion n-a eu acune part a leur premiere formation... Le Philosophe ne se charge que de plăcer l'homme dans la société et de l y conduire; c'est au Missionaire à l'attirer ensuite aux pieds des autels".

Pe fundamentul stabilit aici, se constituise teoria *drepturilor omului şi ale cetăţeanului,* aşa cum s-a dezvoltat ea în secolul al XVIII-lea. Ea reprezintă centrul spiritual în care se întâlnesc toate aspiraţiile la o înnoire morală, la o reformă politică şi socială şi unde acestea îşi găsesc unitatea ideală. În noua literatură juridică s-a încercat, din punct de vedere istoric, situarea ideii de „drepturi ale omului" pe o bază esenţială îngustă. În renumita sa lucrare, *Die Erkliirung der Menschenund Burgerrechte*[203204], Georg Jellinek a apărat teza conform căreia, între această declaraţie, aşa cum a fost ea elaborată de adunarea constituantă franceză în 26 august 1789 şi ideile fundamentale ale filosofiei secolelor al XVII-lea şi al XVIII-lea, nu există niciun raport istoric direct. Mai mult, el vede modelul pentru această declaraţie în Bils *of Right* care a fost emisă de statul liber Virginia, în 12 iunie 1776. Însă, chiar şi atunci când suntem de acord cu partea pozitivă a tezei lui Jellinek – dependenţa declaraţiei franceze de modelul american este evidentă şi se poate demonstra până în cele mai mici detalii – nu rezultă de aici susţinerea negativă pe care a ataşat-o acesteia. Deoarece,

203 D'Alembert, *Ele.me.nts de Philosophie,* secţ. VII; *Melanges de Litterature* etc., IV, 79 şi mm. [„Ceea ce aparţine în mod esenţial şi unic raţiunii şi ceea ce este, în consecinţă, uniform la toate popoarele, sunt datoriile faţă de semenii noştri. Cunoaşterea acestor datorii formează ceea ce numim *morală...* Puţine ştiinţe au un obiect mai vast şi principii mai susceptibile de a primi dovezi convingătoare. Toate aceste principii ajung la un punct comun asupra căruia este dificil să te înşeli; ele tind să ne procure cel mai sigur mijloc de a fi fericiţi, arătându-ne legătura intimă a interesului nostru real cu îndeplinirea datoriilor noastre... naşterea societăţilor se datorează unor motive pur umane; religia nu a avut nici un rol în fonnarea iniţială a societăţii. .. Filosoful nu-şi ia decât sarcina de a plasa omul în societate şi de a-l conduce la aceasta; Misionarului îi revine rolul să-l atragă la picioarel e altarelor." (jr.) (n. tr.).]

204 Ed. a H-a, Leipzig, 1904; ed. a III-a, îngrijită de Walter Jellinek, 1919.

şi declaraţiile americane se află sub influenţa noului spirit natural-juridic. Ele nu constituie originile, de unde provine pretenţia la drepturile omului şi ale cetăţeanului, ci mai mult doar o *derivaţie* singulară, o evoluţie favorizată de anumite motive speciale şi circumstanţe istorice, pe care le-a experimentat ideea generală a dreptului natural. Astfel, ele nu se conduc singure pornind de la principiul libertăţii credinţei şi de la cel al războaielor religioase, în jurul căruia au avut loc dispute în Anglia secolului al XVII-lea. Cercetări recente asupra *Declaraţiei drepturilor* a statului Virginia au arătat clar că problema libertăţii religiei n-a jucat niciun rol, poate, cel mult unul secundar, în elaborarea ei. i Cercul de idei căruia îi aparţine declaraţia adunării constituante franceze şi din care aceasta se dezvoltă organic, era deja circumscris, cu mult înainte de a fi fost gândită o posibilă influenţă a nord-americanei *Declarations of Right.* Cercul ideatic se întoarce la începuturile dreptului natural modern, la Grotius – şi de la acesta, mai departe, în special la filosofia dreptului din cadrul idealismului german, la Leibniz şi Wolff, unde îşi găseşte configurarea şi întemeierea sistematică.[205] În Anglia, în special Locke, în al său *Treatise on Gouvernement,* a prezentat teoria conform căreia contractul social, pe care îl încheie indivizii între ei, nu constituie în niciun caz singura cauză pentru toate relaţiile legitime care există între oameni. Mai mult, relaţiile *originare,* care n-au fost create prin niciun contract şi nici nu pot fi înlăturate prin acesta, premerg relaţiilor contractuale de acest fel. Există drepturi naturale ale oamenilor care au existat înainte de orice instituire a relaţii lor sociale şi statale; cu privire la acestea, funcţia şi

---

205 Vezi mai multe detalii la G.A. Salander, *Vom Werden der Menschenrechte. Ein Beiirag zur modernen Verfassungsgeschichte unter Zugrundelegung der virginischen Erklänmg der Rechte vom 12. Juni 1776*, Leipzig, I 926 şi la E. Voegelin, „Dcr Sinn der Erklärung der Menschen- und Burgerrechte von l 789“ în *Revista de drept public,* VIU (1928), p. 82 şi urm. Mai departe vezi J. Hashagen, „Zur Enlstehungsgeschichte der nordamerikanischen Erklärungen der Menschenrechte" în *Zeitschrift ftir die gesamte Slaatswissenschaf,* 78, anul 1924, p. 482 şi urm.

scopul esenţial al statului constă în faptul că el le preia pe acestea în ordinea sa, protejându-le şi garantând pentru ele. Printre aceste drepturi fundamentale, Locke va enumera în special, dreptul la libertate personală şi dreptul la proprietate. Astfel, nu filosofia franceză a secolului al XVIII-lea a fost cea care a descoperit ideea drepturilor inalienabile; însă, ea este prima care a făcut din această idee o evanghelie morală, propovăduind-o cu entuziasm şi pasiune. Prin această formă de propagare a introdus-o mai întâi în adevărata viaţă politică, i-a împrumutat acea forţă explozivă pe care a dovedit-o în zilele Revoluţiei Franceze. După temperamentul său individual şi după scopurile sale personale, este sigur faptul că Voltaire nu este un revoluţionar, însă el adulmecă aici venirea unui nou timp, autoproclamându-se heraldul acestuia. Ceea ce el spusese asupra problemei libertăţii, în calitate de filosof pur teoretic, de metafizician, rămâne insuficient, incert şi contradictoriu în sine. În

Trăite de Metaphysique (1734) el mai apăra încă teoria libertăţii voinţei umane, încercând să o susţină vizavi de orice dificultăţi. Toate obiecţiile pur conceptuale şi dialectice care s-au adus acesteia, încetează, aşa cum spune Voltaire, în faţa simplei dovezi a conştiinţei de sine. Sentimentul pentru libertate care este viu în fiecare dinţi e noi şi mereu prezent. nu poate fi o simplă iluzie. Astfel, deja *fenomenul* voinţei este suficient pentru a demonstra libertatea acesteia: „a vrea şi a acţiona este acelaşi lucru cu a fi liber”. Cum anume această libertate umană ar fi compatibilă cu omniscienţa divină, este şi rămâne o dilemă insolvabilă: însă, această dificultate nu trebuie să ne sperie ca şi cum am fi încălcat o limită pe care o întâlnim în toate problemele pur metafizice. i Mai târziu, Voltaire a revenit asupra acestei soluţii, recunoscând-o drept un determinism decisiv. El susţine acum că sentimentul libertăţii nu contrazice un astfel de determinism: deoarece, a fi liber, în sensul conştiinţei de sine nemijlocite, nu înseamnă în niciun caz, „a putea dori” ceea ce vrem, ci „a putea face” ceea ce vrem. O voinţă fără un motiv suficient

este absurdă deoarece ar distruge ordinea naturii. „Îl serait bien singurier que toute la nature, tous les astres obeissent a des lois eternelles, et qu'il y eul un petit animal haut de cinq pieds qui, au mepris de ces lois, put agir toujours comme il lui plairet au seul grb de son caprice. Îl agirait au hasard, et on site que le hasard n'est rien. Nous avons invente ce moţ pour exprimer l'effet connu de loute cause inconnue."[206] Însă, nesiguranţa şi slăbiciunea internă pe care Voltaire o indică aici vizavi de problema pur metafizică a libertăţii este o simplă expresie pentru faptul că nu *această* parte a problemei îl preocupă şi nu spre ea îi este îndreptată atenţia. Pentru el, aici nu este vorba despre o simplă dezbatere teoretică şi despre o determinare conceptuală abstractă, ci despre o problemă eminamente practică. Idealul său de libertate a luat fiinţă dintr-o intuiţie concret-politică, prin compararea şi reflecţia asupra diferitelor forme de guvernământ. În Europa acelei vremi, el a găsit acest ideal realizat în constituţia engleză deoarece doar ea oferea o protecţie eficientă a proprietăţii şi a siguranţei fiecărui cetăţean. Cine a înţeles o dată *semul* acestor bunuri, cine le-a cunoscut în necesitatea lor raţională, acela va găsi de la sine forţa de a le proteja şi păstra. De aceea, pentru Voltaire, conceptul eseţial, semnificativ de libertate coincide cu conceptul drepturilor omului. „De fapt, ce înseamnă «a fi liber»? Înseamnă a cunoaşte drepturile omului; deoarece, dacă le-am cunoscut o dată, atunci le vom apăra cu propriile noastre forţe/[207]

Întreaga acţiune a lui Voltaire, în calitate de scriitor politic, va fi dublată de această idee. El este convins de faptul că este suficient să *arătăm* oamenilor ideea de libertate în adevăratul ei conţinut, pentru ca, astfel, să trezim în ei toate forţele care conduc la realizarea acesteia. În această ordine de idei, pentru Voltaire, ca şi

---

206 *Trăite de Metaphysique,* cap. VII; <Euvres XXXI, pp. 5 I şi 57.

207 Vezi Voltaire, în special *Lettres sur Ies Anglais,* Lettre IX; şi articolul „Gouvcmement" în *Dictionnaire Philosophique,* secţ. VI; *<Euvres,* XXVI, 40 şi urm., XL, 101 şi urm.

pentru Kant, „libertatea peniţei”, dreptul de a influenţa pe alţii prin cuvânt şi teorie, este adevăratul „paladiu ai drepturilor poporului”. „Sarcina dreptului natural este de a-şi deservi propria-i peniţă şi propriul său limbaj. Cunosc multe cărţi plictisitoare, însă nu cunosc niciuna care să fi cauzat pagube reale.”[208] Prin cucerirea şi asigurarea libertăţii reale de gândire, orice altceva este cucerit. Aceasta este maxima pe care Voltaire a imprimat-o filosofiei secolului său – cu ea, a fost descătuşat acel curent de idei care a făcut epocă în literatura Franţei revoluţionare. Din toate părţile se va accentua acum faptul că primul pas către eliberare şi către constituirea conceptuală a noii ordini statale, nu ar putea consta în nimic altceva decât într-o declaraţie a drepturilor fundamentale inalienabile: dreptul la siguranţa persoanei, la proprietate, la egalitate în faţa legii şi dreptul de participare a fiecărui cetăţean la actul de elaborare a constituţiei. „Ce n’est point dans la connaissance positive des lois établies par les hommes – consideră Condorcet – qu’on doit chercher a connaître ce qu’il advient d’adopter, c’est dans la raison seule, et l’étude des lois instituées chez les dil Terents peuples et dans les differenis siècles n’est utile que pour donner à la raison l’appui de l’observation et de l’expérience.”[209] În filosofia istoriei şi a culturii a lui Condorcet, aşa cum a elaborat-o în lucrarea sa *Tableau des progres de l’esprit humain,* va fi înţeles acum şi raportul istoric al motivelor particulare care au condus la ideea drepturilor inalienabile. El crede că orice ştiinţă despre comunitatea umană ar putea avea, în cele din urmă, doar un singur scop: scopul de a garanta oamenilor exercitarea liberă a drepturilor fundamentale, în mod egal. În prezent, acest scop ar fi fost aproape realizat

---

208 *Dictionn. Philos.*, Art. „Liberte d'imprimer“; *<Euvres* XLI, 23.

209 Condorcet, *Essai sur Ies assemblees provinciales,* partea a II-a, art. VI; vezi Henri See, *Les idees politiques en France au XVll/e siec/e,* Paris, 1920, p. 210. [„Nu trebuie căutat în cunoaşterea pozitivă a legilor stabilite de oameni ceea ce trebuie ca aceştia să adopte, ci în raţiune, în timp ce studiul legilor instituite la diversele popoare şi în diferite secole nu este util decât pentru a da raţiunii sprijinul observaţiei şi experienţei." (jr.) (n. tr.).]

în statele libere americane – de aceea, lor le revine meritul de a fi transpus pentru prima dată în faptă marile idei ale secolului. Originea acestor idei va fi identificată de către Condorcet în filosofia secolelor al XVII-lea şi al XVIII-lea iar Rousseau, în special, îşi va aloca meritul de a fi aşezat ideile drepturilor omului în cadrul acelor adevăruri care, de acum înainte, nu vor mai fi uitate şi nici combătute.1 În această retrospectivă a întregii mişcări spirituale din epoca Luminilor se arată încă o dată cât de conştient a fost şi a rămas raportul dintre „teorie” şi „practică11, pentru spiritele conducătoare ale Revoluţiei Franceze. Pentru acestea, gândirea şi fapta nu se separă nicăieri; ele se pot traduce direct, una în cealaltă, confirmându-se reciproc.

2

Conceptul de contract şi metodologia ştiinţelor sociale

Dacă dorim să înţelegem orientarea pe care a avut-o ştiinţa socială în cadrul secolelor al XVII-lea şi al XVIII-lea şi dacă dorim să evidenţiem noua metodică pe care ea a inaugurat-o, atunci trebuie să ne raportăm în mod direct la evoluţia pe care a avut-o, în acelaşi timp, *logica.* Pe cât de paradoxal poate să apară un astfel de raport, pe atât de exact desemnează el una dintre tendinţele spirituale de bază ale epocii. Deoarece, începând cu perioada Renaşterii, se poate urmări tot mai clar dezvoltarea unei noi forme a logicii care nu se mulţumeşte doar cu clasificarea şi ordonarea cunoaşterii date, ci care se vrea a fi instrument al acesteia. Raţionaliştii şi empiriştii cad de acord în privinţa acestei idei, concurând în vederea elaborării ei. Nu doar Bacon doreşte, prin filosofia sa, să creeze un *organon*[210] al cunoaşterii; şi Leibniz, la rândul său, accentuează tot mai mult faptul că logica trebuie să abandoneze formele ei tradiţionale şi scolastice dacă vrea să ajungă la o eficienţă reală, să devină o aşa-numită

210Condorcet, *Tableau des progres de I ’esprit humain*, 9e epoque. <Euvres, 1804, VIII, 233. Vezi *De l’influence de la revolution de l’Amerique,* „Introduction“ *(Melanges d'Economie politique,* XIV, Paris, 1847, p. 544 şi urm.).

Logica inventionis[211]. Impulsul conceptual dat prin toate acestea a acţionat la modul cel mai direct şi mai distinct în *teoria definiţiei.* Maniera clasică şi scolastică de definire a unui concept prin *genus proximum"* [212] şi *diferenţia* specifica[213] se va dovedi tot mai mult ca fiind insuficientă. Definiţia nu trebuie să descrie doar în acest sens un conţinut conceptual dat; ea trebuie să fie un mijloc pentru determinarea conţinuturilor conceptuale, să le creeze printr-un demers constructiv şi să le întemeieze pe baza acestei acţiuni constructive. Astfel, acum ia naştere teoria despre definiţiile *genetice* sau *cauzale*, la a cărei formare au contribuit toţi marii logicieni ai secolului al XVII-lea.1 Explicaţiile conceptuale autentice şi eficiente nu se dau pur abstract. Ele nu se mulţumesc cu separea şi izolarea unui complex de proprietăţi sau trăsături, aflat deja la îndemână. Mai mult, ele urmăresc legea interioară după care acest întreg complex fie s-a constituit, fie poate fi gândit ca fiind constituit. În această lege a devenirii, ele scot la iveală adevărata *fiinţă* şi *maniera specifică de fiinţare* a acestui întreg; ele nu arată doar *ceea ce* este acest întreg, ci şi cauza în virtutea căreia el este. Adevărata definiţie genetică ne permite incursiunea în structura unui întreg complex însă, în acelaşi timp, pătrunde până la *fundamentul* ei ultim. Hobbes este primul logician modern care a adus la lumină această semnificaţie a „definiţiei cauz. ale". Prin aceasta, el nu urmărea să înfăptuiască o simplă reformă *logică,* ci vedea în acest început reconfigurarea idealului cunoaşterii filosofice. El reproşează scolasticii că a crezut că poate înţelege fiinţa, acceptând-o *în calitate* de simplă fiinţă, ca un *ceva* pasiv, dotat cu proprietăţi şi trăsături. Cu aceasta, ei îi scăpa din vedere atât adevărata structură a naturii corporale, cât şi adevărata natură a gândirii: pentru că, ambele pot fi

---

211 Logica invenţiei *(lat.)* (n. tr.).

212 Gen proxim *(lat.)* (n. tr.).

213 Diferenţă specifică (lat.) (n. tr.).

[1] Pentru amănuntele acestei evoluţii vezi prezentarea din scrierea mea, *Das Erkenntnisproblem,* ed. a III-a, II, 49 şi urm., 86 şi urm., 127 şi urm.

înţelese doar în mişcare. Noi *înţelegem* doar ceea ce *lăsăm să ia fiinţă* în faţa noastră. Noi respingem conceptul de *nedevenit*; fiinţa lui Dumnezeu, eternă, nenăsculă sau inteligenţele cereşti transcend orice cunoaştere umană. Dacă omul doreşte să ştie realmente ce *constituie* materialul cunoaşterii, el trebuie să-l lase să se producă din momentele sale particulare. Acest act al provenienţei este cel spre care trebuie să fie orientată *toată* ştiinţă, atât cea a materialului, cât şi cea a spiritualului; iar acolo unde nu putem să-l înţelegem, acolo toată capacitatea noastră de înţelegere a ajuns la sfârşit. Acolo unde nu avem posibilitatea de a crea o imagine, acolo, şi cunoaşterea raţională, strict *filosofică* a acesteia, este anulată: „ubi generatio nul la… ibi nulla Philosophia intelligitur”. I

Prin aceste prime explicaţii principale ale sarcinii filosofiei şi prin acest concept general propus ei, ne aflăm deja în punctul central al *filosofiei sociale* a lui Hobbes. De fapt, pentru el nu există aici nicio separare, ci doar o trecere. Teoria despre stat rămâne în cadrul filosofiei doar dacă îşi împropriază în totalitate metoda universală a acesteia. Ea nu poate şi nu vrea să fie nimic altceva decât o aplicare a acestei metode la un obiect particular. Deoarece, statul este *corp* şi, conform acestui lucru, el nu poate fi înţeles altfel decât prin faptul că poate fi divizat în părţile sale componente şi, din acestea, din nou reasamblat. Pentru a ajunge la o adevărată *ştiinţă* despre stat este necesar să aplicăm doar metoda compozitivă şi rezolutivă, aşa cum a făcut Galilei în fizică, la politică.[214] Şi în acest domeniu, înţelegerea întregului este posibilă doar prin înţelegerea părţilor, a forţelor care au asamblat originar diferitele părţi, a forţelor pe care le deţin acestea în reciprocitatea lor. Această analiză nu are voie să se întrerupă în mod întâmplător într-un punct oarecare; nu trebuie să înceteze până când nu a pătruns până la clementele absolute, până la unităţile care nu se mai divid. Imaginile statale şi sociale trebuie *distruse* dacă dorim să

214 Hobbes, De *corpore,* P.l, cap. I, secţ. 8. [„Unde nu există nici o generare … acolo nu este înţeleasă nici o filosofie.“ (/ut.) (n. tr.).J

le înţelegem efectiv. Hobbes este pe deplin convins că acest ideal nu poate fi atins printr-un demers pur *empiric.* Însă, această obiecţie nu-l împiedică să-şi dezvolte principiul său general raţional, în mod radical şi până la capăt. El nu putea ascunde faptul că, peste tot unde *găsim* omul în natură şi în istorie, îl întâlnim întotdeauna într-o anumită formă de comunitate, şi nu ca individ izolat. Însă, în mod conştient, el depăşeşte această limită empirică. Legătura *reală* a formelor primitive comunitare, aşa cum, de exemplu, sunt acelea dintre membrii unei familii, trebuie dizolvată, distrusă chiar, dacă dorim să *înţelegem* fiinţa socială şi să o deducem pornind de la *cauzele* ei. Şi în această privinţă este valabilă teza conform căreia filosofia nu este cunoaştere despre *că,* ci despre *de ce*; este cunoaşterea despre Simt, şi nu despre un Conform lui Hobbes, toată gândirea este un calcul; orice calcul, o adăugare sau o sustragere. Forţa de „sustragere11, de abstractizare conceptuală, trebuie epuizată dacă vrem să ajungem la adăugarea corectă, la ansamblul conceptual al unui întreg. Doar din conlucrarea ambelor metode, poate lua fiinţă adevărata cunoaştere a structurii unui întreg complex. Astfel, Hobbes procedează mai întâi izolând; el acceptă voinţele individuale, pentru a le putea folosi în calculul său, ca unităţi pur abstracte fără nicio „calitate” specifică. Fiecare dintre ele vrea acelaşi lucru – fiecare dintre ele se vrea doar pe sine. Problema teoriei politice este de a explica cum din această individualizare absolută poate totuşi să se nască o relaţie – şi chiar una care nu numai că pune în legătură indivizii unii cu alţii, ci care în cele din urmă, îi şi constituie într-un întreg. Teoria lui Hobbes despre starea naturală şi despre contractul social vrea să rezolve această problemă. Stăpânire şi supunere: acestea sunt cele două foJ1 e care ceea ce este separat după natura sa, din punct de vedere politic, îl ataşează unui corp, menţinându-l în existenţa sa. De aceea, pentru Hobbes, contractul social nu poate fi altceva decât un pur contract de supunere. A atenua oarecum supunerea şi a o pune în rezervă, ar însemna anularea cauzei existenţei

statului; ar însemna transformarea cosmosului politic în haos. Astfel, la Hobbes, radicalismul politic ia fiinţă dintr-un radicalism logic. Pentru el, a vrea să limitezi într-un sens oarecare stăpânirea, înseamnă a o ataca în originile ei conceptuale, a o nega din punct de vedere logic. Actul pe baza căruia individualii renunţă la propriile lor voinţe, deplasându-le spre cea a stăpânului, cu condiţia ca toţi să facă acest lucru, nu are loc *în cadrul* unei comunităţi deja existente; mai mult, acest act constituie *începutul* acesteia, actul prin care *se constituie* pentru prima dată comunitatea. De aceea, raportul dintre cele două forme de bază ale contractului, dintre *punctum societatis*[215] şi *pacturn sulijectionis*[216] va fi conceput de către Hobbes astfel încât să anuleze dualismul ce există între de astfel încât să recunoască contractul de supunere drept singura formă de legătură, prin care orice modalitate de viaţă comunitară se constituie mai întâi. 1 Înainte ca indivizii să încheie contractul cu stăpânul, ei sunt doar o mulţime neordonată, un simplu agregat care nu conţine în sine nicio urmă de „totalitate”. Integrul statal va fi întemeiat mai întâi prin dinamismul puterii stăpâiului şi doar prin domnia nelimitată a acestuia, întregul va putea fi menţinut. De aceea, contractul statal ca şi contract de supwiere este primul pas care se înscrie pe linia de trecere de la *status naturalis*[217] către *status civilis*[218], rămânând *conditio sine qua non* pentru existenţa ulterioară a acestuia din urmă.

Ceea ce apare acum ca fiind un impediment este faptul că această concepţie despre puterea nelimitată de stat, în calitate de o *potestas legibus soluta*[219], contravine principiului fundamental *ai dreptului natural.* Acolo unde acest principiu a constituit o bază şi un spre îi în acolo, şi

215 înţelegerea/convenţia/felul societăţii *(lat.)* (n. tr.).

216 tuţelegerea/convenţia/fclul expunerii *(lat.)* (n. tr.).

' Pentru semnificaţia acestui pas pentru întreaga evoluţie a teoriei statului, vezi Gierke, *Johannes Althusius,* ed. a HI-a, p. 86 şi urm., 101 şi urm.

217 Statul natural *(lat.)* (n. tr).

218 Statul civil *(lat.)* (n. tr.).

219 Putere neîncătuşată a legilor *(lat.)* (n. tr.).

conceptul de contract social trebuia să fie înţeles, promovat şi susţin ut într-un alt sen's. Grotius nu vede societatea ca o simplă asociere de scopuri ale indivizilor pentru at îngerea anumitor finalităţi. Pentru el, ea se întemeiază, mai mult într-un instinct originar al naturii umane, în acel *appetitus societatis*[220], prin care omul devine pentru prima dată om. Omul *individual* abstract la care trebuie să revină teoria lui Hobbes, ar fi căzut, conform lui Grotius, din forma pură a omenirii. De asemenea, *el* nu ar putea încheia niciun contract deoarece, în contract, în promisiunea ca atare, se află întotdeauna o trăsătură fundamentală a naturii umane în calitate de natură sodo/-umană. Deci, după *esenţa* ei, societatea nu se bazează pe contract şi nici nu ia fiinţă prin intermediul acestuia, ci mai mult, contractul este posibil şi inteligibil doar pe baza premiselor ei, pe baza acceptării unei „sociabilităţi" originare. Această sociabilitate întemeiată în raţiune nu poate fi înlocuită prin niciun act accidental, prin nicio simplă convenţie. Ca urmare a acestui lucru, Grotius respinge atât pentru stat, cât şi pentru drept, o întemeiere şi o deducere pur utilitaristă. Şi el vede sarcina fundamentală a amândurora în protejarea soc ietăţi i, însă accentuează pregnant şi caracteristic faptul că protecţia trebuie să fie corespunzătoare cu esen ţa intelectului uman. „Haec societatis custodia, humano intellectul conveniens, fons est ejus juris, quod proprie tali nomine appelatur". 1 Teza conform căreia foloasele ar fi mama dreptăţii şi a aprobării (*utilitasjustiprope mater el aequi,* Horatiu *Satire,* I, 3), nu poate fi acceptată aici: deoarece, omul nu va renunţa să caute şi să pretindă dreptul de dragul dreptului chiar şi atunci când nu ar avea niciun folos sau avantaj de pe urma acestuia.2 Capacitatea de a se ridica până la cel mai pur *concept* ai dreptului şi al

---

220 Apetit pentru societate *(lat.)* (n. tr.).

' *De jure belii ac pacis,* „Prolegomena", secţ. 8. [„Această păzire a societăţii, adecvată intelectului omenesc este sursa acelui drept care poartă în mod propriu un asemenea nume." *(lat.)* (n. tr.).]

Ibidem, secţ. 18.

raporturilor legitime, şi de a conştientiza în acestea ceea ce se află deja în simplul instinct, în instinctul natural pentru comunitate, este privilegiul omului şi fundamentul pentru orice comunitate specific umană. În această deducţie, putem intui, din nou, urma acelei uniuni dintre spiritul juridic şi cel umanist, caracteristică pentru Grotius. El nu consideră dreptul o creaţie umană accidentală, ci vede în el o determinaţie esenţială necesară a omului. Pentru el, dreptul este izvorul de unde provine *humanitas lipsa* şi în care aceasta se oglindeşte la modul cel mai pur. Din această perspectivă, inclusiv conceptul de *contract* primeşte la Grotius sensul său aparte şi semnificaţia sa independentă. Principiul încrederii necondiţionate în contract, unul dintre cele mai înalte principii ale dreptului natural, se bazează pe faptul că statul nu trebuie să fie gândit ca şi chintesenţă de mijloace de putere sau de mijloace fizice de constrângere. El este mai mult o esenţă ideală a cărei natură poate fi ghicită după sarcina, sensul şi te/os-ul[221] ei ideal. Şi tocmai acest sens este atribuit conceptului de contract, respectiv, cel de promisiune liberă şi nu cel de obligaţie impusă prin constrângere. Valabilitatea „contractului originar” este incontestabilă şi pentru puterea de stat deoarece ea se bazează pe această premisă, înlăturarea ei însemnând anularea propriului său fundament. Statul poate crea şi întemeia dreptul doar în măsura în care poartă în sine un drept originar, desăvârşindu-l în acelaşi timp. Orice forţă de unificare a *lex civilis*[222] trebuie să fie ancorată în forţa fundamentală a *lex naturali!” /” *.* Dreptul ca atare este prestatal şi suprastatal şi doar pe baza acestei independenţe poate să ofere sprijin şi fundament de nezdruncinat vieţii statale.

Un alt tip al conceptului de contract îl întâlnim la Rousseau. Nu arareori s-a încercat încadrarea teoriei contractului social a lui Rousseau în dreptul natural pur şi interpretarea ei pornind de la principiile acestuia. Însă, o

---

221 Însăşi umanitatea *(lat.)* (n. tr.).

222 Lege civilă (lat.) (n. tr.).

astfel de încercare de interpretare nu corespunde nucleului sistematic al ideilor acestuia şi greşeşte în privinţa originalităţii lor istorice. Rousseau a preluat elemente din teoriile lui Hobbes şi Grotius însă, vizavi de aceştia doi, va exercita o critică liberă. În ceea ce-l priveşte pe Grotius, deja în *Discours sur l'origine de l'inegalite,* el a ridicat obiecţii împotriva tezelor sale – şi nici conţinutul lucrării *Contractul social* nu poate fi înţeles drept o simplă evoluţie a ideilor dreptului natural. Deoarece, chiar dacă în concepţia sa despre *teleologia* socială se raportează de multe ori la dreptul natural totuşi, în *psihologia* sa socială, Rousseau se detaşează de acesta. Teoria despre *appetitus societatis,* despre un instinct social originar, care-i animă pe oameni, a fost repudiată de către el în mod categoric. Dar, el nu se teme să se întoarcă la

Hobbes şi să se sprijine necondiţionat pe ideile acestuia. El nu descrie „starea naturală" pură ca un război al tuturor contra tuturor, ci ca o stare în care fiecare este izolat faţă de celălalt şi total indiferent celuilalt. Ceea ce-i relaţionează pe oameni nu este nicio legătură morală, niciuna sentimentală, nicio idee a datoriei, niciun instinct al simpatiei. Fiecare există doar pentru sine însuşi şi caută doar ceea ce este necesar pentru conservarea vieţii sale. După Rousseau, deficienţa psihologiei lui Hobbes constă doar în faptul că ea, în locul egoismului pur *pasiv* care există în cadrul stării naturale, a aşezat un egoism *activ.* Impulsul către jaf şi către dominare asupritoare este străin omului natural. Acest impuls se poate naşte doar după ce omul a fost inclus în societate şi după ce a cunoscut toate dorinţele „artificiale". Astfel, momentul distinctiv în constituţia sufletească a omului natural nu constă în supunerea altora pe baza puterii, ci în indiferenţa faţă de aceasta, în instinctul de separare. După Rousseau, şi omul natural este capabil de compasiune; însă, această compasiune nu-şi are originea într-un instinct social „înnăscut", ci doar în talentul fanteziei. Omul are de la natură capacitatea de a se transpune în fiinţa şi sentimentele altora – şi această capacitate de

„transpunere” îi permite să simtă, până la un anumit grad, suferinţa care lui îi este străină, ca pe propria lui suferinţă.[223] Însă, de la această capacitate, întemeiată într-o simplă impresie sensibilă şi până la un interes activ, până la o acţiune cu şi pentru alţii, mai este un drum lung de străbătut. Vom comite un aşa-numit *varepov npotepov,* vom confunda începutul şi sfârşitul dacă vom face din acest interes originea societăţii. O asemenea formă de simpatie, ce depăşeşte simplul sentiment de sine, poate constitui scopul şi nu punctul său de pornire. În starea naturală nu poate exista o armonie între interesele proprii şi interesele generale. În niciun caz, interesele individuale şi cele generale nu coincid, ci mai mult, ele se exclud. Şi tot aşa se întâmplă şi la *începuturile* societăţii care nu sunt configurate în mod conştient de către *voinţe,* ci rezultă conform destinului, prin domnia forţelor omului care vrea să impună celuilalt legile sociale asemeni unui jug fără să se gândească, însă, că şi el trebuie să se supună acestora. Rousseau a simţit această povară a formelor sociale tradiţionale şi convenţionale, „devenite”, protestând împotriva lor. „Voi aveţi nevoie de mine – după el, astfel vorbeşte bogatu 1 săracului – deoarece, eu sunt bogat şi voi sunteţi săraci. Deci, să încheiem între noi un contract: eu vă voi cinsti pentru faptul că-mi serviţi cu condiţia ca voi să-mi daţi puţinul care încă v-a mai rămas, pentru osteneala mea de a vă porunci vouă”. i După Rousseau, aceasta este acea „formă a contractului1 1 care dominase societatea de până atunci – o formă ce conţinea în sine o legătură pur juridică, însă constituia opusul oricărei legături autentice morale.

Acest punct este cel în care intervine reforma sa decisivă a voinţei. Contractul social – aceasta este ideea care va fi afirmată acum cu toată forţa împotriva lui Hobbes – este fără valoare în sine, contradictoriu şi iraţional dacă, în loc să unească din interior voinţele

---

223 Depre *Psihologia omului natural* a lui Rousseau şi critica sa la adresa lui Hobbes, vezi *Discours sur l 'inegalite,* Premiere partie.

' Vezi articolul lui Rousseau, „Economie politique“, în *Enciclopedie.*

individuale, le constrânge la aceasta, din exterior, doar printr-un exces de mijloace fizice de putere. Din punct de vedere faptic, o astfel de conexiune nu are suport şi din punct de vedere etic, nu are valoare. Deoarece, o astfel de valoare îi revine doar unei stăpâniri care nu subordonează pur şi simplu individualii, ci ea însăşi se subordonează acestora. *Contractul social* vrea să asigure forma *acestei* stăpâniri şi să încerce să demonstreze regula sa fundamentală. Acolo unde subiecţii, părţile contractante, neţinând seama de acest contract, continuă să existe ca simple voinţe individuale, acolo unde doar *unul* pactizează cu *alţii* sau unde individualii se supun unui stăpân, unei *persoane private,* acolo, dintr-un astfel de contract, nu rezultă nicio unitate autentică. Deoarece, aceasta nu poate fi obţinută prin constrângere, ci trebuie întemeiată pe libertate. Desigur, o astfel de libertate nu exclude supunerea; ca nu înseamnă acţiunea după bunul plac, ci necesitatea strictă a acesteia. Însă, această supunere nu mai este cea a unei voinţe individuale sau a unei persoane singulare, faţă de o alta, toate fiind, în egală măsură doar subiecţi singulari ai voinţei. Mai mult, ea înseamnă că voinţa secundară ca atare se anulează; înseamnă că nu mai pretinde sau doreşte ceva pentru sine, ci există doar pentru şi în voinţa generală, în *vulonte generale.* După Rousseau, acest gen de „contract” arc singura forţă, nu atât fizic-constrăgătoare, cât şi cea care, din punctul de vedere al conţinutului, obligă. Din acest context rezultă corelaţia strictă care există pentru Rousseau, între conceptul real de libertate şi cel de lege. Libertate înseamnă ataşarea la o lege strictă şi incontestabilă pe care fiecare individ o orientează asupra sa. Nu detaşarea faţă de lege, ci adeziunea liberă la aceasta, determină caracterul său propriu. Astfel, pentru Rousseau, nu este vorba despre emanciparea individului în sensul că acesta va fi eliberat din forma comunităţii; mai mult, este vorba despre a găsi o astfel de formă comunitară care, cu întreaga forţă unitară a asociaţiei statale, să protejeze persoana fiecăruia în parte; astfel încât, chiar dacă fiecare

intră în raport cu toţi ceilalţi, totuşi să poată fi supus doar lui însuşi. În măsura în care fiecare oferă totul, el nu se oferă nimănui, în mod special; şi deoarece nu există nicio componentă a comunităţii care să nu deţină acelaşi drept, fiecare obţine din nou, în aceeaşi măsură, tot ceea ce oferise, renunţând – în acelaşi timp, el primeşte o forţă şi mai puternică de a se afirma şi de a-şi conserva fiinţa şi proprietatea, ceea ce este şi ceea ce are. Atâta timp cât cetăţenii se supun doar acelor determinaţii la care ei înşişi au consimţit sau acelora la care puteau să consimtă dintr-o convingere liberă şi raţională, ei nu se vor supune nimănui altcuiva decât propriei lor voinţe. Cu aceasta, ei au renunţat definitiv la acea independenţă naturală, la *independence natureile,* aşa cum domnea ea în starea naturală; însă, în schimb au primit altceva mult mai valoros. I Deoarece, indivizii au devenit acum adevăraţi *subiecţi* ai voinţei, în timp ce înainte erau doar simple asociaţii de instincte şi pasiuni senzoriale. Doar ataşarea la *volonte generale* construieşte pentru prima dată personalitatea autonomă. Rousseau nu ezită să situeze acest *scop* al comunităţii, aşa cum este prezentat în *Contractul social,* cu mult deasupra simplei stări naturale pe care se pare că o elogiază iniţial.[224] Totuşi, omul – explică el – prin intrarea sa în societate, se lipseşte de multe avantaje pe care le avea ca esenţă singulară; pe de altă parte însă, el ajunge la o dezvoltare a capacităţilor sale, la o trezire a ideilor şi la o astfel de înălţare a idealurilor sale încât, dacă nu ar fi fost abuzurile acestei noi ordini care îl făceau să se gândească adesea la starea naturală, el ar trebui să binecuvânteze fără încetare această clipă fericită care l-a salvat de la acea stare şi care, dintr-un animal stupid şi limitat, l-a făcut o esenţă spirituală, un om.[225]

Acest entuziasm pentru foifă şi demnitatea legii este ceea ce caracterizează etica şi politica lui Rousseau, prin aceasta, el devenind adevăratul precursor al lui Kant şi

224 *Contrat social,* I, 6; II, 4.

225 *Contrat social,* Livre I, cap. 8.

Fichte.[226] În idealul său de societate şi de stat, el vrea să creeze cât mai puţin spaţiu bunului plac al individului, văzând în acesta păcatul împotriva spiritului oricărei societăţi umane. În această privinţă, el nu are nicio ezitare: deoarece, deja în prima schiţă a *Contractului social,* legea va fi numită cel mai sublim dintre toate mecanismele umane, cel mai mare dar al cerului, pe baza căruia omul a învăţat, în existenţa sa pământească, să imite poruncile divinităţii. I De aceea, din punct de vedere istoric, a fost o confuzie totală când perioada *Sturm und Drang* în Germania a înţeles Evanghelia naturii a lui Rousseau în sensul că, prin întoarcerea la natură, domnia legii trebuie suspendată. Dacă Rousseau ar fi urmat *o astfel* de tendinţă, atunci *Contractul social* s-ar fi aflat într-o disonanţă flagrantă cu *Discurs asupra inegalităţii dintre oameni.* Deoarece, mai dur şi mai necruţător decât se întâmplă aici, suveranitatea absolută, necondiţionată a legii nu poate fi proclamată. Vizavi de lege, pentru individ nu există nicio rezervă şi nicio limitare posibilă. Fiecare clauză care ar fi acceptată în contractul social, în favoarea unor anumitor drepturi individuale, ar fi acceptată doar pentru sensul şi conţinutul ei. La o unitate reală se poate ajunge numai dacă individualul se dedă întregului şi încetează să existe în raport cu acesta: „Înstrăinarea făcându-se fără rezerve, unirea este cât se poate de perfectă şi niciun asociat nu mai poate avea nimic de reclamat.112 În *acest* punct, Rousseau poate anula orice rezistenţă a individului deoarece, pentru el este clar că acolo unde domină legea în puritatea sa reală şi în universalitatea sa autentică, şi adevăratele pretenţii morale fundamentale ale individu' lui sunt realizate. Pretenţiile sunt „ridicate” în el în acel dublu sens, respectiv, că ele, ca pretenţii independente nu mai pot

---

226 în acest context, vezi Gurvitch, *Kant und Fichte als Rousseau-Interpreten,* „Kant Studien“ (1922), p. 138 şi unn. Vezi şi ampla operă a lui Gurvitch, *L'ldee du Droit social. Notion et systeme du Droit social. Histoire doctrinale depuis le XVJF siecle jusqu 'a lafrn du XlX[e] siecle,* Paris, 1932, p. 260 şi urm.

apărea în fenomene însă, pe de altă parte, sensu I lor propriu-zis va fi acceptat, păstrat şi protejat prin lege. Acolo unde domneşte puterea, unde guvernează unul singur sau un grup care dă ordine întregului – acolo desigur, este semnificativă şi necesară impunerea anumitor limite acestei puteri uzurpatoare. Fiecare putere de acest lei este expusă pericolului abuzului şi, în fu neţie de pos ibilităţi, trebuie prevenită. Fireşte că toate măsurile de precauţie rămân de fapt ineficiente la nivel faptic; deoarece, atunci când *voinţa* greşeşte în privinţa legităţii, „legile fundamentale" pe care încercăm să le impunem stăpânului, nu împiedică faptul ca el să le interpreteze în sensul *său* şi să le aplice după bunul *său* plac. Este inutil să limităm *Quantumul* de putere dacă nu schimbăm ceea ce se cheamă al ei *Quale,* aceasta însemnând orig în ea şi cauza ei dreaptă. Teoria lui Rousseau despre drept şi stat vizează doar această schimbare. El anunţă suveranitatea absolută a voinţei statului; însă, însăşi această suveranitate are drept premisă faptul că statul însuşi s-a constituit înainte ca *stal,* adică, în el nu există şi nu este recunoscută nicio altă origine a dreptului decât voinţa generală. Dacă se ajunge la aceasta, atunci fiecare îngrădire a suveranităţii nu este numai superficială, ci şi contradictorie. Deoarece, în acest punct, întrebarea asupra cantităţii, asupra *volumului* de putere îşi pierde sensul; aici este vorba doar despre conţinutul şi principiul ei, care nu acceptă un „mai mult" sau „mai puţin". În măsura în care individul nu se află faţă în faţă cu puterea fizică, ci doar cu ideea pură a statului de drept, el nu mai are nevoie, în virtutea *acestei* idei, de nicio protecţie. De acum înainte adevărata protecţie este *în* stat şi înfăptuită *prin* stat, astfel încât o protecţie împotriva *lui* devine absurdă. Aşadar, Rousseau nu renunţă la principiul drepturilor inalienabile, văzându-l încorporat deja în stat. Sub aspect *formal,* această concepţie fundamentală va fi astfel susţinută încât Rousseau, care urmează aici modelul metodic al lui Hobbes, se rupe de dualismul care determinase până acum teoria contractului. Nici el nu mai

cunoaşte o formă duală a contractului: una, prin care societatea se constituie din indivizi, cealaltă, prin care ea îşi desemnează un stăpân, subordonându-se voinţei acestuia. Pe cât de mult Hobbes redusese întregul proces al formării statului la contractul de subordonare, pe atât de mult îl reduce Rousseau, în sens invers, la purul contract social. i în acest contract trebuie să fie întemeiat tot ceea ce vrea să se dovedească drept putere legitimă. Nicio formă de stăpânire, în calitate de formă dedusă, nu poate să se sustragă acestei cerinţe deoarece, aceasta îi determină cauza ei faptică şi temeiul său originar de drept. Astfel, orice putere de guvernare, indiferent dacă este exercitată de o persoană sau de o majoritate, este întotdeauna doar putere transmisă. Ea nu poate anula suveranitatea poporului care reprezintă expresia adecvată şi singurul purtător şi posesor al voinţei generale: deoarece, puterea de guvernământ însăşi este în conformitate cu dreptul doar atunci când este împrumutată de la popor şi confirmată de acesta. În momentul în care, mandatul voinţei generale se încheie, puterea de guvernământ, care după esenţa ei, nu are nicio altă semnificaţie decât una administrativă, îşi pierde pretenţia la dreptate. Legea, în exercitarea ei, se poate limita şi poate acorda cuiva o parte din forţa sa – însă, nu poate merge până la înstrăinarea şi negarea sa. De aceea, ideea „drepturilor inalienabile” care în dreptul natural vizează atât delimitarea strictă a sferei individuale vizavi de sfera statală cât şi menţinerea lor într-o stare de independenţă a uneia faţă de cealaltă, va fi valorizată de către Rousseau *în cadrul* sferei

1 Vezi Gierke, *Johannes Althusius,* p. 115 şi urm.

statale. Nu individul, ci *volante generale (voinţa generală)* are anumite drepturi fundamentale la care nici nu poate renunţa şi nici nu le poate transmite deoarece s-ar distruge în calitate de subiect al voinţei şi şi-ar pierde esenţa.

Am remarcat deja câtă forţă revoluţionară se află în această reformă a ideii de contract. Este *un* motiv pentru

care Rousseau a ieşit în afara contextului său istoric, în afara cercului ideatic şi conceptual al *Enciclopediei.* În ceea ce priveşte reforma decisivă a voinţei şi proiectele semnificative reformatoare, contemporanii lui Rousseau nu sunt în niciun caz inferiori acestuia. Marile şi irecuperabilele pagube ale *ancien régime,* au fost cunoscute de multă vreme de către el. Critica statului şi a societăţii pe care a făcut-o enciclopedismul în mod sistematic, era prelucrată deja, sub toate aspectele sale, în secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea. Pe drumul clar indicat deja de către Fdnelon, au urmat oameni ca Vauban, Boulainvilliers, Boisguillebert. În lucrarea lui Fene10 n, *Examen de conscience pour un roi,* se sintetizează, asemeni unui focar spiritual, toate obiecţiile care au fost aduse împotriva regimurilor absolutiste. În niciun caz aceste obiecţii nu au rămas la stadiul de a im p le dezbateri abstracte, ci ele atacă răul de in rădăcină, căutând măsuri concrete de protecţie împotri v a acestuia. În toate domeniile începe acum un avânt reformator şi o voinţă decisivi) pentru reformă. În elaborarea legilor şi administraţie, în aplicarea dreptu lui în vigoare, în elaborarea legilor fiscale, în procesel e penale şi în actele de executare a pedepsei, se vor pretinde transformări radicale. Şi nu filosofii, nu „doctrinarii11 puri sunt cei cate încep şi duc acest război; mai mult, acestora le-au premers, în aproape toate domeniile, oamenii pragmatici.[227] În *Considârations mr le gouvernement ancien ei presant de la France,* a lui d'Argenson, lucrare concepută şi scrisă de mână în anul 1739, înainte de ediţia tipărită în anul 1764, Franţa va fi numită un mormânt supraspoit; luciul extern, în care se prezenta viaţa ei, nu putea acoperi decât parţial putreziciunea sa interioară. Pe când d'Argenson, în anul 1744, în tra în Minister, a fost salutat entuziast de prietenii lui filosofi, iar de către politicieni a fost desemnat la modul ironic drept „secretar de stat al republicii platonice11.[228] De aceea, din punct de

227 Vezi mai sus, p. 150 şi urm.

228 Vezi scrisoarea lui Voltaire către ducele de Richelieu din 4 februarie 1757;

vedere faptic şi conceptual, terenul pentru critica societăţii a lui Rousseau era pe deplin pregătit în vremea când el devenea cunoscut prin cele două lucrări ale sale despre problemele esenţiale ale Academiei din Dijon. D'Argenson însuşi a salutat prieteneşte *Discursul asupra inegalităţii dintre oameni*, aşa cum reiese din al său *Journal,* văzând în el opera unui „adevărat filosof".[229] Cu aceasta, se pare că rezultă de aici o continuitate nelacunară între Rousseau şi aspiraţiile generale ale secolului al XVIII-lea – o continuitate care face dificil de înţeles faptul că el nu a trăit doar cu credinţa că a ridicat considerabil întreaga lume ideatică a acestui secol, ci că el, în cele din urmă, le apărea spiritelor conducătoare ale epocii, care încercaseră în zadar să-l atragă în cercul lor, ca un străin şi ca un intrus – ca un gânditor a cărui putere demonică o simţeau, însă pe care trebuiau să-l cunoască dacă nu doreau să-şi piardă claritatea imaginii lor despre lume şi să-i jertfească acesteia siguranţa.[230] Nucleul acestei opoziţii nu constă atât în conţinutul ideilor lui Rousseau cât, mai mult, în modalitatea întemeierii şi argumentării acestora. Rousseau reprezintă mai puţin idealurile politice, cât *deducţia* lor conceptuală şi justificarea lor, fapt care-l separă de secolul său. Deoarece, deşi acest secol dorea foarte mult să ia atitudine faţă de stările politice existente, totuşi, prin critica adusă lor, nu a ajuns niciodată la o critică a existenţei sociale *ca atare.* Pentru el, această existenţă este mai mult un scop în sine şi de la sine inteligibil. Faptul că omul nu poate trăi altfel decât în forma „societăţii" şi că doar în aceasta îşi poate îndeplini adevărata sa vocaţie, nu va fi contestat de niciun gânditor al *Enciclopediei.* fosă, adevărata originalitate a lui Rousseau constă în faptul că tocmai această *premisă* va fi atacată – că premisele metodice, sub semnul cărora s-au aflat toate încercările de reformă de până acum şi recunoscute implicit de acestea,

---

CEuvres (Paris, Lequien), LX, 238.

229 Vezi Henri See, *L 'evolut. de lapensee politique* etc., p. 98.

230 Despre raportul dintre Rousseau şi gânditorii *Enciclopediei,* vezi articolul meu, „Das Problem Jean-Jaques Rousseau" (vezi mai sus, p. 145), p. 201 şi urm.

vor fi contestate. Este adevărat că ideea de *comunitate* poate fi pusă pe acelaşi plan cu acel ideal de *societate* pe care cultura secolului al XVIII-lea l-a urmat până acum, oarbă şi credulă? Sau între acestea nu există o opoziţie completă – *adevărata* comunitate nu poate fi atinsă şi întemeiată mai întâi, atunci când o distingem clar de idolii societăţii şi o protejăm faţă de aceştia? fo' acest punct şi în faţa acestei întrebări, izbucneşte războiul între Rousseau şi enciclopedişti. Pentru a vedea opoziţia care apare aici în adevărata sa lumină, trebuie să urmărim evoluţia *acestei* problematici.

Reproşul pe care Taine, în *Origines de la France contemporaine,* l-a făcut gânditorilor cercurilor enciclopediste, că au fost doctrinari şi rupţi de realitate, că au „construit" sisteme politice şi sociale fără a lua în considerare rea1 itatea istorică concretă, este de mult cunoscut ca fiind nejustificat. Simţul pentru realitate al acestor gânditori nu poate fi contestat. Toţi doreau să-şi aducă contribuţia şi au înţeles că de la „teorie" la „praxis" este un drum dificil, lung şi anevoios. Doar un fanatic al abstracţiei, aşa cum este de exemplu B. Holbach, în calitate de teoretician al „sistemului *naturii,* nu doreşte ca, în calitate de *politician,* să-şi aplice ideile la realitate. În al său *Sisteme social,* el respinge toate soluţiile revoluţionare, considerând că astfel de remedii sunt mai cumplite decât însăşi boala împotriva căreia sunt aduse. Vocea raţiunii nu este nici instigatoare, nici însetată de sânge; reformele pe care ea le propune sunt de lungă durată dar, cu atât mai mult, mai sigure şi mai bune.[231] fosă, pe de altă parte, pentru toţi gânditorii este clar faptul că, pe drumul către înnoirea politică şi socială, raţiunea trebuie să pfeia conducerea şi să ţină în mână făclia. Doar din „Iluminismul 11 autentic, din adevărata *înţelegere* a răului şi a cauzelor sale, poate să crească forţa, în vederea depăşirii lui. Pentru gânditorii conducători, această credinţă în puterea înţelegerii raţ i erale nu este întemeiată pur intelectualist. Se poate ca un astfel de

231 Holbach, *Systeme social,* If, 2.

intelectualism să corespundă atât liniştitului şi calculatului d'Alembert, cât şi spiritului său matematic, însă Diderot ne oferă deja o altă imagine. El este mai mult fantezist decât intelectualist, lăsându-se condus de imaginaţie în toate proiectele sale pur conceptuale, şi ieşind cu ajutorul acesteia în afara tuturor limitelor argumentabilului. De aceea, dacă ne bazăm pe această în ulţi pl a opoziţie între „raţionalism" şi „iraţionalism11 atunci, se pare că Rousseau, conform *acestui* etalon, în comparaţie cu Diderot, este mai mult raţionalist; deoarece, la o astfel de rigurozitate a deducţiei raţionale, aşa cum apare în *Contract social,* în articolele sale din *Enciclopedie,* în care abordează proble în ele fundamentale ale ordinii de stat şi sociale, Diderot nici n-a ajuns, nici măcar n-a tins către ea. Totuşi, opoziţia propriu-zisă şi decisivă între aceştia doi nu constă în aceasta, ci se află într-un alt loc. Diderot şi gânditorii cercului enciclopedist sunt pătrunşi de convingerea că ar trebui să ne încredem în progresul culturii spirituale deoarece, aceasta, prin orientarea sa pură şi prin legea imanentă pe care o urmează, poate conduce cel mai bine la noua configuraţie a ordinii sociale.

Rafinarea moravurilor şi extinderea cunoaşterii trebuie, în cele din urmă, să transforme radical şi moralitatea, oferindu-i un fundament sigur. Această credinţă este atât de puternică încât, pentru majoritatea acestor gânditori, conceptul de *comunitate* pe care îl caută şi pe care vor să-l întemeieze, nu coincide doar cu cel de societate, ci şi cu cel de *sociabilitate.* Expresia franceză *société* include ambele semnificaţii. Ceea ce se pretinde aici este o filosofie şi o ştiinţă socială. Nu doar idealurile politice, ci şi cele teoretice, etice şi artistice, vor fi formate de către salon şi pentru salon. fa ştiinţă, „urbanitatea11 socială va fi ridicată la rangul de criteriu al clarei înţelegeri. Doar ceea ce se poate exprima în limbajul acestei urbanităţi, a trecut de proba clarităţii şi distincţiei. În secolul al XVII-lea, în *Entretiens sur lapluralite des mondes,* Fonteneâle încearcă să supună teoria lui Descartes acestei probe; în secolul al XVIII-lea, Voltaire

face acelaşi demers pentru principiile matematice ale filosofiei newtoniene a naturii. Această mişcare va cuprinde şi Germania şi va fi încorporată într-un minunat exemplu în *Briefen an cine deutsche Prinzessin* ale lui Euler. Diderot însumează toate aceste năzuinţe, oferindu-le o expresie pregnantă, în măsura în care el înţelege şi anunţă pretenţia la popularitate drept o pretenţie morală. *Umanitatea* autentică este cea care, pentru realizarea ei, are nevoie de popularitate, considerând-o condiţie necesară a acestei realizări. „Hâtons nous de rendre la philosophie populaire. Şi nous voulons que les philosophes marchent en avant, approchons le peuple du point ou en sont les philosophes. Diront-ils qu'il est des ouvrages qu'on ne mettra jamaisă. la portee de tout le monde? S'ils le disent, ils montreront seulement qu'ils ignorent ce que peuvent la bonne méthode et la longue habitude". i Nici ştiinţele matematice, exacte nu mai doresc să se sustragă acestei pretenţii şi acestui ajutor, prin spiritul social al secolului, şi chiar şi conducătorii *ei* cred că cercetarea acesteia poate să ajwigă la rezultate uimitoare doar în cadru] acestui cerc. fa *Discours preliminaire* la *Enciclopedie*, d'Alembert accentuează că primatul esenţial al secolului al XVIII-lea faţă de epocile premergătoare nu constă în faptul că el ar fi bogat în genii, în spirite creatoare autentice. Natrămâne mereu identică cu sine; şi de aceea, toate timpurile îşi au geniile lor. faşă, atunci ce pot face ele când sunt distruse şi lăsate în seama propriei lor înţelegeri? „Ideile pe care le asimilăm prin lectură şi prin societate sunt germenii aproape tuturor descoperirilor. E1 e reprezintă un aer pe care-l respirăm inconştient şi căruia îi datorăm viaţă". Starea vieţii şi a ideilor din *Enciclopedie* „şi-a găsit poate, în aceste cuvinte, expresia cea mai pregnantă. Societatea este aerul de viaţă în care adevărata ştiinţă, adevărata artă şi filosofie pot să se dezvolte. *Enciclopedia* vrea să producă şi să stabilească această uniune; pentru prima dată, ea concepe pe deplin conştient cunoaşterea ca o funcţie socială, explicând că evoluţia sa ar fi posibilă doar pe baza unei organizări

sociale stabile. Inclusiv toate aspiraţiile politice şi etice trebuie să-şi caute aici fundamentul. Putem spera la o înnoire a existenţei politice şi morale doar pe baza creşterii şi extinderii culturii spiritual-sociale.

fu *acest* punct începe critica lui Rousseau şi contradicţia sa radicală. El îndrăzneşte să desfacă legătura care va fi văzută aici ca fiind indisolubilă. Unitatea dintre conştiinţa morală şi conştiinţa generală culturală care, până acum, a fost naiv acceptată, va fi cunoscută de către el ca fiind problematică şi mereu supusă întrebării. O dată înţeleasă întrebarea şi pusă la modul cel mai clar, răspunsul nu mai poate fi îndoielnic. Armonia dintre idealurile etice şi cele teoretice ale timpului se prăbuşeşte. Rousseau însuşi a descris momentul în care a avut loc această prăbuşire. Este momentul în care, prin problematica esenţială a Academiei din Dijon, se vedea pus în faţa întrebării, dacă progresul ştiinţei şi al artelor ar conduce la înnobilarea moravurilor. „Dacă cândva ceva se asemăna cu o inspiraţie spontană – îi scrie lui Malesherbes – aceea a fost mişcarea care m-a emoţionat la citirea acestei întrebări. Dintr-odată m-am simţit orbit de mii de lumini; o abundenţă de idei mi-a venit în minte cu o asemenea putere încât am ajuns la o stare de nelinişte indescriptibilă."[232] Ca într-o viziune spontană, Rousseau vede acum în faţa sa acea imensă prăpastie ce a rămas ascunsă privirii contemporanilor săi, şi pe marginea căreia aceştia se mişcau naiv fără să bănuiască pericolul care-i ameninţa. Imperiul voinţei se desparte de cel al cunoaşterii. Ambele se separă atât după scopurile, cât şi după demersurile lor. Deoarece, tocmai în acea cultură spiritual-socială, pe care secolul al XVIII-lea o consideră inflorescenţa adevăratei umanităţi, Rousseau vedea cel mai mare pericol care o pândea. Conţinutul acestei culturi, primele ei începuturi şi existenţa ei actuală: toate acestea constituie pentru el dovezile univoce pentru faptul că ea duce lipsă de orice forţe morale instinctuale; că nu este întemeiată pe nimic altceva decât pe instinctul puterii şi al

232 A doua sc ri soare către Malesherbes, din 12 ianuarie 1762.

proprietăţii, pe mândrie şi pe vanitate. Sociologul trebuie să devină aici filosof al istoriei; trebuie să încerce să reconstituie drumul pe care societatea a ajuns la forma ei actuală pentru ca, prin aceasta, să scoată în evidenţă puterile de care a fost mişcată şi care o vor domina şi în continuare, la fel ca înainte. fosă, Rousseau nu va înţelege această parte a sarcinii sale în sens pur istoric. Când el opune starea socială celei naturale şi când descrie trecerea de la una] a cealaltă, este foarte convins de faptul că nu este vorba despre o simplă întrebare cu privire la stările de fapt care poate fi soluţionată prin argumente istorice în cadrul unei prezentări istorice. fo’ descrierea pe care o face stării naturale şi „contractului social”, cuvântul şi conceptul de „progres” vor fi folosite mai mult în sens logic şi metodic decât în sens empiric. Rousseau lasă societatea civilă să se nască în faţa noastră – nu în sensul unei povestiri epice, ci în sensul acelei „definiţii genetice” care constituie metoda fundamentală a filosofiei dreptului şi a statului în secolul al XVIII-lea.[233] Ni se va prezenta procesul *de formare* a societăţii deoarece doar aşa misterul *structurii* sal e va putea fi descoperit; deoarece, forţele care menţin din interior societatea pot fi surprinse doar în acţiunea lor. Deja în *Discours sur l’origine de l’inegalite,* Rousseau şi-a exprimat punctul de vedere în privinţa acestei convingeri metodice. Cine vorbeşte despre „starea naturală” – spune el în *Prefaţa* lucrării – acela vorbeşte despre o stare a lucrurilor care nu mai există, *care, poate, n-a existat niciodată şi, probabil, nu va ex. ista niciodată* şi despre care nu trebuie să ne facem idei corespunzătoare pentru a evalua corect starea noastră actuală. Cu aceasta, Rousseau nu vede „starea naturală” ca un sim p l *u/apt* pe care-l abordează sub toate aspectele; o foloseşte mai mult ca etalon şi normă, ca piatră de încercare în vederea dovedirii a ceea ce, în forma actuală a societăţii, este adevăr şi iluzie, a ceea ce este lege autentică şi pură convenţie. fo’ oglinda stării naturale, statul şi societatea contemporană trebuie să-şi vadă

233 Vezi mai sus, p. 240 şi urm.

propriul chip; trebuie să se vadă pe sine şi să înveţe să se autoevalueze.

Dacă această evaluare conduce la negarea şi la repudierea întregii ordini de până acum, atunci aceasta nu înseamnă în niciun caz că ordinea trebuie să fie anulată, că lumea omului trebuie să se întoarcă la haosul ei iniţial. Rousseau, proclamatorul entuziast al „legii” şi al „voinţei generale”, este departe de un astfel de anarhism teoretic şi practic. Nici în raport cu cultura spirituală, cu referire la artă şi ştiinţă, nu a tras niciodată o asemenea concluzie. Mai mult, el a explicat mereu – ar fi trebuit să facem din această explicaţie o credinţă, în loc să ne îndoim de ea şi să o considerăm o autoiluzionare – că atacul său asupra artei şi ştiinţei n-a fost niciodată menţionat în sensul de a renunţa la aportul lor în construcţia societăţii „Fo aceste prime scrieri – spune el cu referire la cele două lucrări ale sale, mai sus menţionate – trebuia distrusă iluzia care ne-a wnplut de o admiraţie atât de nebunească pentru instrumentele nefericirii noastre, care ne-a condus spre copleşirea talentelor perisabile cu onoruri şi spre dispreţuirea celor mai mari virtuţi. Însă, natura umană nu mai poate niciodată să se întoarcă la starea de nevinovăţie şi de egalitate, o dată ce a fost depărtată de aceasta. Autorul acestor scrieri a fost mereu învinovăţit că dorea să distrugă ştiinţa, să nimicească artele şi să conducă omenirea, din nou, la începuturile ei primitive. Total opus acestor lucruri, el a considerat că distrugerea acestora ar însemana apariţia viciilor şi ar înlătura doar mijloacele pentru atenuarea acestora; că în locul corupţiei, s-ar plasa doar puterea desfrânată”. 1 După Rousseau, acest desfrâu, care este exact opusul libertăţii, poate fi evitat doar prin faptul că, ordinea actuală, cunoscută ca fiind iluzorie şi accidentală, trebuie să fie desfiinţată iar stabilimentul social-politic de până acum, să fie demolat – însă, în Jocul lui trebuie să fie ridicat altceva care să aibă un fundament real sigur. *Contract social* îşi propune să realizeze această nouă construcţie. El vrea să transforme statul bazat pe necesitate, de până acum, în stat raţional; vrea să facă din

societatea care până acum era doar o operă a necesităţii oarbe, o operă a libertăţii. Nu o aptitudine originară morală – a încercat să arate *Discursul asupra inegalităţii dintre* oameni – a fost cea care a înlesnit trecerea omului din starea naturală în starea socială şi nici forţele originar-morale, nici voinţa pură şi nici înţelegerea clară, nu sunt cele care l-au menţinut în această stare. Omul s-a prăbuşit în societate printr-unfh/j/w implacabil, prin constrângerea fizică a naturii externe şi prin puterea afectelor şi pasiunilor sale; nu a fost vorba despre un act liber volitiv. Această prăbuşire trebuie anulată. Omul trebuie să se întoarcă iar la starea sa originară; nu pentru a persista în ea, ci pentru ca, pornind de acolo să mai străbată încă o dată drumul. Şi de data asta, el nu va trebui să se supună puterii simplelor instincte, ci el însuşi trebuie să aleagă şi săjudece. El trebuie să ia cârma în mână şi să-şi stabilească itinerariul şi scopul călătoriei; trebuie să ştie încotro se îndreaptă şi din ce cauză se îndreaptă în acea direcţie; pentru că, ştiind acestea, el poate să contribuie la victoria şi realizarea definitivă a ideii dreptului. Aşa cum observăm, aceasta este o pretenţie eminamente *raţională,* însă raţionalismul *etic* preia acum conducerea, obţinând o poziţie mai importantă vizavi de raţionalismul teoretic. Dacă aşa stau lucrurile, atunci împărţirea forţelor este asigurată astfel încât, nimic nu ne împiedică să acordăm cunoaşterii dreptul ei *relativ.* Cunoaşterea – aceasta este teza pe care Rousseau o susţine în[234]

Contract social – este în afară de orice pericol atâta timp cât nu se ridică deasupra vieţii, detaşându-se de ea, ci doreşte să servească ordinii vieţii înseşi. Ea nu are voie să-şi aloce primatul absolut deoarece, în miperiul valorilor spirituale, primatul revine voinţei morale. Astfel, în ordinea comunităţii umane, configuraţia sigură şi clară a *lumii voinţei* trebuie să premeargă constituirii lumii cunoaşterii. Mai întâi, omul trebuie să fi găsit în sine legea stabilă în funcţie de care să poată cerceta legile lumii, ale obiectelor exterioare. Dacă această problemă stringentă

234 Destin, soartă *(lat.)* (n. tr.).

este rezolvată, dacă spiritul, în ordinea cosmosului statal-social, a ajuns la libertatea autentică, atunci se poate lăsa cu încredere în seama libertăţii cercetării. Cunoaşterea nu mai cade acum într-un simplu *raffinement*; nu mai epuizează inutil energia umanităţii. Doar o ordine etică falsă a lucrurilor a fost cea care a trimis cunoaşterea în această direcţie, lăsând-o să devină o şlefuire intelectuală, un gen de lux spiritual. De la sine, ea se va repune pe adevărata sa cale atunci când această piedică va fi înlăturată. Libertatea spirituală, fură libertate morală, nu ajută cu nimic omul; aceasta, însă, nu poate fi atinsă fără o transformare radicală a ordinii sociale, dizolvând bunul-plac şi asigurând victoria necesităţii interne a legii.

fu această opoziţie şi în războiul pasional pe care Rousseau îl duce împotriva epocii sale, observăm deja, într-o nouă lumină, *unitatea* internă spirituală a acestei epoci. Deoarece, chiar şi atunci când combate şi depăşeşte Iluminismul, el rămâne, totuşi, un fiu legitim al acestuia. Nici *evanghelia* sa a sentimentului nu face excepţie; deoarece, în ea nu sunt activi simplii factori emoţionali, ci convingeri fundamentale conceptuale şi morale. În „sentimentalismul" lui Rousseau nu face carieră simpla „sensibilitate", ci o forţă etică şi o nouă voinţă etică. fa virtutea acestei orientări fundamentale, „sentimentalismul" lui Rousseau a reuşit să emoţioneze şi să farmece spirite atât de diferite – a putut, de exemplu, în Germania să influenţeze nişte gânditori complet nesentimentali precum Lessing şi Kant. Poate nicăieri nu se arată atât de clar forţa Iluminismului şi ermetismul sistematic al imaginii sale despre lume, decât în faptul că a rezistat atacurilor celui mai periculos adversar al său; că a putut să afirme vizavi de acesta, tot ceea ce doar lui îi aparţine. Rousseau nu a distrus lumea *Luminilor*; el a dislocat doar centrul de greutate al acesteia. Prin această realizare conceptuală a sa, el a trasat, ca niciun alt gânditor al secolului al XVUf-lea, drumul către Kant. Acesta avea voie să se sprijine pe Rousseau şi putea să se bazeze pe el, în încercarea de a-şi construi propria sa lume

conceptuală: acea lume conceptuală prin care Iluminismul va fi depăşit, însă în care, în acelaşi timp, acesta îşi va primi atât ultima sa transfigurare cât şi cea mai profundă justificare a sa.

Capitolul al şaptelea
Problemele esteticii
1
„Epoca criticii”.

Secolului al XVIII-lea îi place să se denumească „secol al filosofiei”; însă, nu arareori şi nu cu mai puţină plăcere, obişnuieşte să se denumească şi „secol al criticii”. Ambele nume sunt pentru el doar expresii diferite ale uneia şi aceleiaşi stări de fapt. Din perspective diferite, ele vor să desemneze forţa spirituală fundamentală pe care epoca o simte vie în sine însăşi şi căreia îi datorează iniţiativele sale conceptuale propriu-zis decisive. fu toate spiritele conducătoare ale secolului, iese la iveală acea uniune personală dintre filosofie şi critica literar-estetică şi, la niciunul dintre acestea, ea nu este un simplu accident, ci mereu, la baza ei, se află o uniune profundă şi necesară a problemelor. O relaţie apropiată între problemele fundamentale ale filosofiei sistematice şi problemele criticii literare a existat dintotdeauna şi, începând cu înnoirea spiritului filosofic, începând cu Renaşterea, care vrea să fie o renaştere a „artelor şi a ştiinţelor”, această relaţie conduce la o reciprocitate dinamică, la o „dare” şi „luare” continuă din ambele părţi. fusă, epoca Luminilor mai face încă un pas în această direcţie; ea concepe comuniunea ce există aici într-un sens şi mai riguros. Ea o acceptă nu doar în semnificaţie cauzală, ci într-una originară şi *substanţială*; ea nu crede doar că filosofia şi critica depind şi coincid în *efectele* lor mediate, ci susţine şi caută pentru ambele o unitate a *esenţei.* Pornind de la aceste idei şi de la aceste pretenţii, s-a născut estetica sistematică. fu ea se întrepătrund două tendinţe, eficiente din puncte de vedere total diferite. Pe

de o parte, acţionează aici năzuinţa supremă a secolului, aspiraţia lui la înţelegerea clară şi sigură a individualului, la unificare formală şi la concentrare logică riguroasă. Diferitele fire pe care le înfiripase critica literară şi reflecţia estetică pe parcursul secolelor, trebuie sintetizate *într-o singură* ţesătură. Materialul bogat oferit de poetică, retorică, de teoria artelor creatoare va fi, în cele din urmă, ordonat, clasificat şi abordat din puncte de vedere unitare. Însă, această năzuinţă la clarificare logică constituie doar primul început. Din perspectiva problematicii formei logice pătrunde tot mai mult co neeptul – şi tot mai clar se dezvoltă din acesta o problemă tot mai profundă a *conţinutului* spiritual. În conţinutul artei şi al filosofiei, se va căuta acum o coapartenenţă, se va susţine o înru dire care, mai întâi, pare destul de obscură ca să poată fi exprimată în concepte deform inate. Însă, sarcina propriu-zisă şi esenţială a *criticii* constă acum în depăşi rea acestui obstacol. Ea vrea să pătrundă cu raza ei clair-obscur-ul „sen za ţie i „şi al „gustului" şi, fără a le atinge sau afecta esenţa, să le aducă la lumina cunoaşterii pure. Deoarece, chiar şi acolo unde recunoaşte o limită a conceptului, unde recunoaşte un „iraţional", secolul al XVIII-lea pretinde o *cunoaştere* clară şi sigură a înseşi acestei limite. Cel mai profund gânditor al acestui secol a fost cel care, la sfârşitul secolului, a făcut din această pretenţie o trăsătură constitutivă a filosofiei, văzând în „raţiunea" filosofiei înseşi nimic altceva decât o facultate originară şi radicală a determinării limitelor. O asemenea determinare va fi cunoscută în n eces itat ea ci, acol o unde este vorba despre controversa spirituală între două domenii care, în funcţie de structura lor, nu simt doar diferite ci, mai mult, se pare că această distincţie se ridică până la nivelul unei polarităţi. Din conştiinţa unei astfel de polarităţi s-a născut acea *sinteză* conceptual a care a condus la slab i lirea bazelor esteticii sistematice în secolul al XVIII-lea. Însă, înainte ca această sinteză să fie obţinută şi înainte ca ea să-şi accepte configuraţia în operele lui Kant, ideea filosofică trebuia să străbată un şir întreg de stadii şi

exerciţii preliminare, în virtutea cărora, din perspective diferite şi sub diferite puncte de vedere, ea aspira la arătarea unităţii căutate a elementelor opuse. Războiul care va fi purtat, în estetica secolului al XVIII-lea, pentru determinarea şi ierarhizarea conceptelor fundamentale, oglindeşte, în fiecare fază singulară a sa, această năzuinţă universală. Chiar dacă, pentru aceasta, era vorba despre o dispută între „raţiune” şi „imaginaţie”, despre o opoziţie între „geniu” şi „regulă”, despre întemeierea frumosului în „sentiment” sau într-o anumită formă de cunoaştere: în toate aceste antiteze, aceeaşi prob lemă fundamentală va face întotdeauna epocă. E ca şi cum logica şi estetica, cunoaşterea pură şi intuiţia artistică ar fi trebuit să *se confrunte între ele,* înainte ca fiecare dintre ele să-şi fi găsit măsura ei internă şi de a se fi înţeles în legea ei proprie.

Acest proces este cel care se poate recunoaşte în toate eforturile multiple şi divergente în sine, depuse în vederea întemeierii bazelor esteticii în secolul al XVIII-lea; pentru aceasta, el constituie punctul central latent şi focarul ei spiritual. Pentru gânditorii antrenaţi în această mişcare, scopul spre care ei tind nu este în niciun caz fixat în mod clar de la bun început; şi, în primul rând, în războiul diferitelor orientări, nu poate fi cunoscută o linie riguroasă de argumentare şi o canalizare conştientă spre o anumită problemă. Mai mult, problematizarea însăşi rămâne într-o curgere continuă şi, în funcţie de alegerea punctului de plecare, în funcţie de predominanţa interesului psihologic, logic sau etic, are loc o permanentă schimbare de semnificaţie a conceptelor şi a normelor de bază, sub semnul cărora va fi aşezată ştiinţa în devenire a esteticii. În cele din urmă însă, din aceste mişcări multiple şi aparent contradictorii, se cristalizează o nouă imagine. Logica şi filosofia morală, cunoaşterea naturii şi cunoaşterea sufletului omenesc se confruntă acum cu un nou complex de întrebări. Prin acestea, mai sunt alăturate încă o mie de fire; însă, pe cât de puţin aspiră ideea filosofică să distrugă aceste fire, ea începe să le destindă

treptat, până când va ajunge să le rezolve, dacă nu faptic, atunci într-un concept pur. Din această desfacere, din acest proces spiritual de eliberare, rezultă noua structură independentă a esteticii filosofice. Chiar şi ceea ce, în cadrul esteticii secolului al XVIII-lea, ar putea apare ca fiind o deviaţie şi un simplu drum eronat, are aport imediat la provenineţa şi la determinarea definitivă a acestei structuri. Abordarea istorică nu are voie să treacă cu vederea aceste elemente instabile şi superficiale sau să le preţuiască mai puţin. Pentru că tocmai în această nefinalizare apare în faţa noastră, poate cel mai clar şi mai nemediat, construcţia conştiinţei filosofice despre artă şi legea, pe care această conştiinţă o urmează în propria sa geneză.

Preistoria esteticii sistematice mai ascunde în sine încă un miracol şi mai profund. Deoarece, aici nu va fi cucerită doar într-o consecinţă strict metodică o nouă disciplină a filosofiei; ci, la sfârşitul acestei evoluţii se aflǎ şi o nouă formă a configuraţiei artistice. Finalitatea ei spirituală, pe care ea o anticipează profetic, nu este dată doar de filosofia kantiană ci şi de creaţia literară a lui Goethe. Conexiunea internă care există între aceste două puncte de referinţă, va fi înţeleasă pentru prima dată în cadrul acestui context istoric. Faptul că o astfel de „armonie prestabilită” a fost posibilă în istoria spiritului german, a fost considerat întotdeauna ca unul dintre cele mai remarcabile evenimente. Windelband spunea despre *Critica facultăţii de judecare* a lui Kant că, în ea, conceptul de creaţie al lui Goethe ar fi oarecum construit apriori; că, ceea ce era prezentat în acesta ca realizare şi fapt, va fi întemeiat în acea gândire filosofică provenită din necesitate pură. În istoria germană a spiritului a secolului al XVIII-lea, această unitate dintre cerinţă şi faptă, dintre configuraţie artistică şi conştiinţă reflexivă, nu va fi nici *căutată,* nici produsă sau mediată artificial; ea rezultă nemijlocit din simpla întâlnire, din coexistenţa dinamică a forţelor sale creatoare. Aceste forţe, în calitate de rezultat imanent şi necesar, sunt cele care au facilitat producerea

atât a unei noi forme fundamentale a filosofiei, cât şi a unei noi „dimensiuni” a procesului artistic de creaţie. Chiar şi *această* sinteză, prin care cultura secolului al XVIII-lea culminează şi atinge suprema ei desăvârşire, reprezintă în întregime opera *activităţii* progresive pe care a realizat-o acest secol. Titlurilor de glorie, nepieritoare, ale epocii Luminilor îi aparţin şi acelea că ea a înfăptuit această operă, într-o perfecţiune nemaiîntâlnită înainte, a relaţionat elementul critic cu cel productiv, creând între acestea o intercondiţionalitate nemijlocită.

2

Estetica clasicistă şi problema obiectivităţii frumosului

Noul ideal de cunoaştere sub semnul căruia Descartes îşi situează filosofia, ridică pretenţia de a înţelege atât toate aspectele pe care le implică *a şti* cât şi toate momentele şi aspectele implicate de a *putea.* Nu doar ştiinţele, în sensul strict al cuvântului, nu doar logica, matematica, fizica şi psihologia îşi vor găsi, prin această pretenţie, o nouă orientare şi determinaţie, ci şi arta va fi subordonată acum acesteia. Şi arta, la rândul ei, va fi confruntată cu „raţiunea” şi supusă unei examinări conform regulilor acesteia: deoarece, doar pe baza unei examinări de acest fel se poate cunoaşte dacă ea ascunde în sine un conţinut autentic, persistent şi esenţial. Un asemenea conţinut nu corespunde cu cel dat de emoţiile superficiale ale plăcerii pe care le trezesc în noi operele de artă. În măsura în care doreşte să fie susţinut şi apărat, el trebuie să fie întemeiat pe un alt fundament, mai stabil; trebuie eliberat de variabilitatea nelimitată a simplei satisfacţii sau insatisfacţii şi să fie înţeles drept ceva care subzistă prin sine şi este necesar în sine. Descartes însuşi nu a inclus în filosofia sa nicio estetică sistematică; însă, în *anexa* la întreaga sa operă filosofică, se află deja proiectul conceptual al acesteia. Deoarece, *unitatea* necondiţionată în care se află esenţa cunoaşterii şi care trebuie să depăşească toate scindările accidentale şi convenţionale, va fi extinsă de către el asupra imperiului artei. El nu ezită

să-şi extindă ideile sale de *sapientia universalis*[235] atât de departe încât să cuprindă, în calitate de postulat spiritual universal valabil, atât arta ca întreg, cât şi toate particularităţile sale. Atunci când Descartes, în *Regulae ad directionem ingenii,* desemnează pentru prima dată foarte clar idealul de *Mathesis universalis*[236]*,* el procedează conform tradiţiei, situând tocmai sub acest ideal, nu doar geometria şi aritmetica, optica şi astronomia, ci şi muzica. Pe cât de mult se infiltra spiritul cartezianismului şi pe cât de decisiv şi conştient de sine se afirma, pe tot atât de energic se va anunţa noua lege şi în domeniul teoriei estetice. Deoarece, în caz că aceasta vrea să se afirme şi să se justifice *ca* teorie, în caz că vrea să fie mai mult decât un conglomerat de experimente empirice, atunci trebuie să realizeze în sine caracterul pur şi imperativul de bază al teoriei *ca atare*, reliefându-le la modul cel mai pur. Ea nu are voie să se lase condusă de diversitatea obiectelor, persistând în aceasta, ci trebuie să înţeleagă esenţa procesului artistic şi esenţa judecăţii artistice în unitatea şi totalitatea sa specifică. Atât în cercul artelor cât şi în cel al ştiinţelor, vom ajunge la o asemenea totalitate doar atunci când vom reuşi să subordonăm toate formele fenomenale, multiple şi în aparenţă eterogene, unuia şi aceluiaşi *principiu,* deducându-le şi determinându-le pe baza acestuia. Cu aceasta, drumul pe care a început să-l străbată estetica secolelor al XVII-lea şi al XVIII-lea era prefigurat o dată pentru totdeauna. El se sprijină pe ideea că, aşa cum natura, în toate configuraţiile sale, se subordonează anumitor principii şi cum scopul suprem al cunoaşterii ei este de a pune stăpânire pe aceste principii, pronunţându-le clar şi distinct, tot aşa, rivala naturii, arta, demonstrează aceeaşi conexiune internă. Aşa cum există legi de nezdruncinat şi universale ale naturii, tot aşa trebuie să existe astfel de legi, de acelaşi rang şi având o aceeaşi demnitate, şi pentru „imitarea naturii”. Şi, în cele din urmă, toate aceste legi particulare trebuie să fie

235 înţelepciune universală *{lat.)* (n. tr.).

236 Matematica universală (lat.) (n. tr.).

subordonate unui singur şi simplu principiu, unei axiome a imitaţiei. Batteux pronunţase deja această convingere fundamentală în titlul operei sale principale. *Lex beaux arts reduits a un meme principe* – astfel sună acest titlu, părând că anunţă îndeplinirea întregii aspiraţii metodice din secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea. Celebrul exemplu al lui Newton pătrunde şi aici: ordinea universului fizic trebuia să urmeze ordinea universului spiritual, etic şi estetic. Aşa cum Kant vedea în Rousseau un Newton al lumii morale, tot atât de fierbinte, estetica secolului al XVIII-lea dorea şi pretindea un Newton al artei. Această pretenţie nu mai apărea ca fiind una exagerată sau fantasmagorică de când apăruse Boileau ca „legiuitor al Parnasului”. Se pare că, în sfârşit, opera sa ridică estetica la rangul unei ştiinţe riguroase, situând în locul postulatelor abstracte, realizarea concretă şi expunerea specifică. Paralelismul artelor şi al ştiinţelor, paralelism ce constituie una dintre tezele fundamentale ale clasicismului francez, se pare că este verificat şi confirmat acum prin faptă. Deja, înainte de Boileau, acest paralelism va fi explicat prin provenienţa comună, din forţa unitară şi suverană a „raţiunii”. Această forţă nu cunoaşte niciun compromis şi nu suportă nicio atenuare. Cine nu o recunoaşte în totalitate şi nu se încrede în ea fără rezervă, acela îi neagă însăşi esenţa. „En tout ce qui depând de la raison et du sens commun, comme sont les regles du théâtre – spune d'Aubignac în *Practique du théâtre* din anul 1769, cu cinci ani mai înainte de apariţia lucrării *Art Poétique* a lui Boileau – la licence est un crime qui n'est jamais permis” Cu aceasta, „licenţa poetică” este repudiată la fel ca şi cea ştiinţifică. „Les arts ont cela de commun avec les sciences – astfel începe Le Bossu tratatul său despre Epos – qu'il sont comme eux fondes sur la raison, et que l'on doit's y laisser conduire par les lumiâres que la nature nous a données”. i Astfel, şi *conceptul de natură* al esteticii clasiciste apare acum, pentru prima dată, în adevărata sa Imn mă. Deoarece, în domeniul teoriilor estetice, din punct de vedere original, conceptul

de natură nu are atât o semnificaţie obiectiv-substanţială, cât mai mult, una funcţională; la fel se în tâmpl a şi în cazul susţineri i şi apărări i „moralităţii naturale” sau a „religiei naturale”. Norma şi prototipul pe care-l expune nu se află într-un cerc anumit de obiecte, ci în exercitarea liberă şi sigură a anumitor torţe de cunoaştere. „Natura” poate deveni acum sinonimul „raţiunii” 2; din ea provin toate şi îi aparţine tot ceea ce nu izvorăşte din capriciu, ci care este întemeiat pe marile legi eterne. Motivul pentru ceea ce noi numim „frumuseţe” şi pentru ceea ce numim „adevăr”, este acelaşi. Dacă mergem până la ultimul strat originar al configuraţiei legitime, atunci dispare orice aparenţă a unei poziţii secundare şi excepţionale a frumosului. „Excepţia”, ca şi negare a legii, poate fi tot atât de puţin frumoasă, pe cât de adevărată este: *rien n'est beau que le vrai.*[237] Adevăr şi frumuseţe, raţiune şi natură sunt doar expresii diferite pentru unul şi acelaşi lucru: pentru una şi aceeaşi *ordine* constantă a fiinţei care ni se dezvăluie, din perspective diferite, atât în cunoaşterea naturii, cât şi în opera de artă. Artistul nu poate să concureze cu creaţiile naturii şi nu poate să insufle viaţă imaginilor sale, dacă nu a cunoscut legile acestei ordini şi nu le-a înţeles pe deplin. Convingerea fundamentală, vie peste tot aici, se concentrează, asemeni unui focar, într-o poezie a lui M.J. Cheniers:

C'est le bon sens, la raison qui fait tout:
Vertu, genie, esprit, talent et gout.
Qu est-ce vertu? raison mise en pratique;
Talent? raison produite avec eclat;
Esprit? raison qui finement s'exprime.
Le goiat n'est rien qu'on bon sens delicat.

---

237 „fa tot ceea cc depinde de raţiune şi dc simţul comun, cum se întâmplă şi în cazul regulilor teatrului, licenţa este o crimă niciodată permisă." *(Jr.)* (n. tr.).

1 Le Bossu, *Traite du poeme epique,* 1675 [„Artele au în comun cu ştiinţele faptul că sunt fundamentate pe raţiune şi că în ele trebuie să ne lăsăm conduşi de luminile cu care ne-a înzestrat natura." (/r.) (n. tr.).] Pentru mai multe detalii despre teoriile lui d'Aubignac şi ale lui Le Bossu, vezi Heinrich von Stein, *Die Entstehung der neuren Ae.sthe.tik,* Stuttgart, 1886, p. 25 şi urm„ 64 şi urm.

Vezi mai sus, p. 229 şi urm.

Et le génie est la raison sublime.[238][239]

Această reducţie a „geniului” şi a „gustului” la *bon sens* va fi înţeleasă greşit dacă vom vedea în ea doar o glorificare a „intelectului uman comun”. Teoria clasicismului francez nu are nimic de-a face cu o astfel de filosofie a aşa-numitului *common sense*[240]; deoarece, ca nu apelează la o utilizare comună şi trivială a intelectului, ci la forţele supreme ale raţiunii ştiinţifice. Asemeni matematicii şi fizicii din secolul al XVIII-lea, ea îşi propune idealul riguros al exactităţii; pentru pretenţia sa la generalitate, această exactitate constituie corelatul necesar şi premisa indispensabilă. În acea perioadă exista o permanentă armonie, o coincidenţă totală chiar între idealurile ştiinţifice şi cele artistice ale epocii. Deoarece, şi teoria estetică vrea să urmeze acelaşi drum pe care matematica şi fizica l-au parcurs până la capăt. Descartes întemeiase toată cunoaşterea naturii pe *geometria* pură, cu aceasta, pregătind cunoaşterii pur-intuitive un nou triumf. Conform teoriei sale, orice fiinţă, pentru a putea fi gândită clar şi distinct, pentru a putea fi cuprinsă în concepte pure, trebuie explicată mai întâi prin legile intuirii spaţiale, trebuie transformată într-o fiinţă „figurativă”. Această modalitate de configurare şi reprezentare figurativă va fi desemnată de către Descartes, în *Regulae ad directionem ingenii,* drept metodă fundamentală a oricărui tip de cunoaştere. Cu aceasta însă, un primat al intuiţiei asupra gândirii pure n-a putut fi susţinut, fiind întemeiat doar în aparenţă. Deoarece, Descartes adaugă imediat faptul că doar esenţei *imaginii* geometrice i-ar aparţine caracterul pur intuitiv, şi în niciun caz esenţei *metodei* geometrice. În ceea ce priveşte această metodă, năzuinţa supremă a lui Descartes este de a o elibera din strâmtoarea intuiţiei şi de a o face

238 „Nimic nu e mai bun decât adevărul" (jr.) (n. tr.).

239 „Bunul simţ e raţiunea care generează tot: I Virtute, geniu, spirit, talent şi gust. I Ce este virtutea? Raţiune pusă în practică; I Talentul? Raţiune produsă cu strălucire; I Spiritul? Raţiune ce se exprimă fin. I Gustul nu e altceva decât un bun simţ delicat, I Iar geniul este raţiunea sublimă." (Jr.) (n. tr.)

240 Simţ comun (engl.) (n. tr.).

independentă faţă de „imaginaţie”. Din această năzuinţă filosofică s-a născut geometria analitică; realizarea ei fundamentală constând în faptul că ea descoperă un procedeu pe baza căruia toate relaţiile intuitive dintre figuri se pot *transcrie* în raporturi numerice exacte şi, conform acestora, se pot determina exhaustiv. Astfel, Descartes va explica „materia” prin „întindere”, corpul fizic, prin spaţiul pur; însă, acesta, prin modalitatea sa de *cunoaştere,* nu se supune condiţiilor sensibilităţii şi celor ale „imaginaţiei” ci doar condiţiilor intelectului pur, condiţiilor logicii şi celor ale aritmeticii.[241] Această critică a sensibilităţii şi a imaginaţiei, începută de către Descartes, va fi de acum înainte preluată şi dezvoltată de către Malebranche. Prima parte a operei sale fundamentale, *Recherche de la verité,* este dedicată acestei critici. Nici aici, imaginaţia nu apare ca un drum către adevăr ci, mai mult, ca izvor al tuturor iluziilor, cărora spiritul uman le este supus atât în domeniul cunoaşterii naturii, cât şi în cel al cunoaşterii morale şi metafizice. A ţine imaginaţia în frâu, a o controla în mod conştient, reprezintă scopul suprem al oricărei critici filosofice. Totuşi, nu putem renunţa pur şi simplu la contribuţia ei deoarece prima atracţie faţă de cunoaştere porneşte de la ea, începutul cunoaşterii se află în imaginaţie. Cea mai mare eroare şi cel mai periculos drum deviat al cunoaşterii de care trebuie să se ferească critica este de a confunda acest început al cunoaşterii cu sfârşitul ei, cu sensul şi *telos*-ul ei propriu-zis. Scopul ei poate fi atins doar dacă ea lasă la o parte începutul, dacă îl depăşeşte în deplină conştiinţă logică. Intuiţia pură este capabilă şi are nevoie de depăşire şi de o „transcendenţă” de acest fel: deoarece, drumul de

---

241 Vezi Descartes către Marsennc, iulie 1641: „Toute celte Science que l’on pourroit peut-estre croire la plus soumise â notre imagination, parce qu’elle ne considere que les grandeurs, les figures et le s mouvcments, n’est nullement fondde sur ses fantâmes, mais seulement sur les notions claires et distinctes de nostre esprit; ce que sşavent assez ccux qui l'ont tant soit peu approfondie." [„Toată această ştiinţă pe care probabil am putea-o crede cea mai supusă imaginaţiei noastre, deoarece nu lucrează decât cu mărimi, figuri şi mişcări, nu e nicidecum fundamentată pe aceste aparenţe, ci doar pe noţiunile clare şi distincte ale spiritului nostru, ceea ce ştiu foarte bine cei care au aprofundat-o câtuşi de puţin." (fr.) (n. tr.).] *CEuvres,* ed. Adam-Tannery, III, 395.

la întinderea sensibilă, aşa cum se arată ea în cazul obiectelor fizice, conduce la acea „întindere inteligibilă” care poate întemeia o *ştiinţă* riguroasă a matematicii.1 În mediul acestei întinderi inteligibile, trebuie să luăm în considerare şi lumea corporală dacă dorim să o cunoaştem şi să o pătrundem cu lumina raţiunii. Văzută în această lumină, toate proprietăţile şi trăsăturile pur sensibile se desprind de ea; din domeniul adevărului, ele vor fi trimise în domeniul aparenţei subiective. Ceea ce rămâne ca fiind adevărata natură a obiectului, nu este ceea ce obiectul oferă observaţiei directe, intuiţiei, privirii nemijlocite; mai mult, el exprimă în sine anumite *raporturi (rapports)* pure pe care le transpune în reguli exacte şi universale. De aceea, aceste reguli care nu vizează atât obiectele singulare, cât mai mult, relaţiile şi proporţiile generale, reprezintă structura de bază a oricărei fiinţe: reprezintă norma de la care ea nu se abate şi la care nu poate renunţa fără să-şi piardă caracterul ei de fiinţă, de adevăr obiectiv.

Estetica clasicistă este reprodusă pas cu pas după această teorie a naturii şi a matematicii. În realizarea ideilor sale fundamentale, ea se află în faţa unei noi sarcini şi mai dificile: deoarece, în toate limitările şi disciplinările pe care le suferise „imaginaţia” în domeniul cunoaşterii pure, trimiterea ei la limita teoriei artei trebuia să apară ca un început chestionabil şi paradoxal. Nu cumva o astfel de trimitere este egală cu o distrugere reală a artei? Nu trebuie ca o astfel de cotitură în metodica abordării obiectului să anuleze însăşi abordarea pentru a-l aduce la sensul său propriu-zis? De fapt, teoria clasicismului, pe cât de mult a respins *întemeierea* artei pe imaginaţie, pe atât de mult, nu a rămas nici oarbă în privinţa specificităţii fanteziei şi nici insensibilă la farmecul şi vraja sa. Deja tradiţia, glorificarea Antichităţii trebuia să-i impună de la bun început anumite limite. Pentru desăvârşirea operei de artă, această tradiţie pretindea conviunea între exerciţiul artistic şi dispoziţia originară, cu un îngenium” care nu poate fi dobândit ci trebuie să fie de la început activ, ca dar

al naturii. „Ego nec studium sine divite vena Nec rude quid possit video ingenium alterius şic Altera poscit opem res et conjurat amice."[242] Prin parafrazarea acestor cuvinte ale lui Horaţiu, îşi începe Boileau a sa *Art Poétique*:

c'est en vain cu ce au Parnasse un temeraire auteur Pense de Part des vers atteindre la hauteur:

S'il ne sentpoint du ciel l'influence secrete.

Şi son astre en naissant ne la forme poete.

Dans son genie etroit il est toujours captif Pour lui Phebus est sourd, et Pegase est retif[243]

Cuvântul are şi aici forţa cu care poetul autentic trebuie să se nască; însă, ceea ce are valoare în cazul *poetului,* nu are valoare în sens deplin, în cazul *poeziei.* Deoarece, pe lângă darul naturii, mai este şi *impulsul* care trebuie să introducă şi să însufleţească procesul de creaţie – un alt element este *opera* care se configurează din acesta. Dacă această operă serveşte numelui său, dacă vrea să fie o *imagine* independentă deţinătoare de adevăr obiectiv şi de perfecţiune, atunci ea trebuie să se detaşeze de forţele pur subiective, care erau absolut necesare *devenirii* sale, situându-se în fiinţa sa pură, în existenţa sa. Pentru aceasta, trebuie distruse toate indiciile către lumea simplei „fantezii" deoarece legea care stăpâneşte opera de artă ca atare nu este preluată din şi creată de fantezie; că este o lege pură pe care artistul nu trebuie să o născocească ci pe care, trebuie să o extragă din natura lucrurilor. Boileau concepe „raţiunea" drept chintesenţă a legilor pure de acest fel: şi în acest sens, el roagă poeţii să o iubească. Poetul nu trebuie să caute fastul exterior şi bijuteria falsă; trebuie să se mulţumească doar cu ceea ce-i oferă obiectul; trebuie să-l accepte în adevărul lui simplu şi să fie sigur că, procedând astfel, va realiza suficient pentru a satisface imperativul suprem al frumuseţii. Deoarece,

---

242[1] Vezi mai sus, p. I 00 şi urm.

243 „Inutil, în Parnas, un temerar autor / Să gândească a atinge înălţimea artei versurilor / Dacă nu simte deloc din cer o influenţă secretă / Dacă născându-l, astrul nu l-a creat poet I Intre limitele geniului său, mereu este captiv, I Pentru el, Phebus e surd şi Pegas, îndărătnic." *(fr.)* (n. tr.).

spre frumuseţe’s e poate pătrunde doar pe calea adevărului: o cale ce pretinde de la noi să nu insistăm asupra aspectului exterior al lucrurilor, asupra impresiei pe care o produc asupra simţurilor şi sentimentelor noastre, ci să delimităm clar „esenţa” de „aparenţă”. Aşa cum obiectul naturii nu poate fi cunoscut ca ceea ce este atunci când nu facem o *selecţie* riguroasă a fenomenelor – când nu distingem între schimbare şi permanenţă, între contingent şi necesar, între ceea ce are valoare doar pentru noi şi ceea ce este întemeiat în lucru – tot aşa trebuie procedat şi în privinţa obiectului artei. El nu este pur şi simplu dat şi cunoscut ci şi el trebuie determinat şi cucerit printr-un astfel de proces de selecţie. Estetica clasicistă s-a lăsat ademenită doar de imitatorii dependenţi şi nu de autorii spirituali, în dorinţa ei de a expune anumite reguli pentru *producerea* operelor de artă. Cu toate acestea, ea are pretenţia de a conduce, norma şi controla acest proces de selecţie prin măsuri bine stabilite. Ea nu susţine că poate să înveţe direct adevărul artistic însă, crede că poate să se apere de eroare şi să stabilească criteriile acesteia. În această privinţă, ea se dovedeşte a fi înrudită cu teoria carteziană a cunoaşterii care era condusă de principiul metodic conform căruia nu putem ajunge la certitudine filosofică decât pe un drum mediat: prin examinarea diferitelor surse ale erorii şi prin posibilitatea noastră de a le depăşi. În acest sens, pentru Boileau, frumuseţea expresiei poetice coincide cu „corectitudinea” ei, această „corectitudine” devenind unul dintre conceptele centrale ale esteticii sale. El combate atât stilul burlesc, cât şi cel preţios şi punctat deoarece, ambele, mergând în direcţii diferite, se îndepărtează de acest ideal. Singura laudă pe care vrea să o aducă propriei sale creaţii literare este că ea rămâne în permanenţă fidelă acestei norme fundamentale; că ea nu atrage cititorul printr-un farmec exterior ci, prin claritatea conţinutului de idei, prin economia şi selecţia atentă a mijloacelor lor de expresie:

Rien n’est beau que le vrai, le vrai seul est aimable. Îl

doit regner partout, et même dans lafable;

De toutefiction l'adroite faussete

Ne tend cu afaire aux yeux briller la verité.

Sais-tu pourquoi mes vers sont lus dans les provinces?

Sont rechercher dupeuple, et rer; us chez Iesprinces?

Ce n'est pas que leurs sons, agreables, nombreux.

Soient toujours à l'oreille egalement heureux;

Qu en plus d'un lieu le sens n'y gene la mesure Et cu'un mat quelquefois n'y brave la cesure:

Mais c'est qu'en eux le vrai, du mensonge vainqueur.

Partout se montre aux yem; et va saisir le creur;

Que le bien et le mal y sont prises au juste;

Que jamais un faquin n'y tint un rang auguste;

Et que mon coeur, toujours conduisant mon esprit.

Ne dit rien aux lecteurs, cu a soi-même il n'alt dit.

Ma pensée au grandjour partout s'offre et s'expose Et man vers, bien ou mal, dit toujours quelque chose.[244]

În această ordine de idei, întrebarea fundamentală şi sistematică a esteticii clasiciste, întrebarea asupra raportului dintre „general" şi „particular", dintre regulăşi excepţie, apare acum în adevărata ei lumină. Împotriva esteticii clasiciste s-a adus mereu obiecţi ci că îi lipseşte simţul pentru individual, că ea caută adevărul şi frumuseţea în general, lăsându-le să apară ca's i m² le abs tracţii. Taine, cel care apără acest punct de vedere, face din acesta punctul de plecare al unei critici care nu vizează doar estetica secolelor al XVII-lea şi al XVIII-lea e i neagă întregul se în t al clasicismului – critică ce îi răpeşte acestuia luciul, dorind să-l prezinte doar în neputinţa şi în goliciunea sa. Abordarea istorică degajată trebuie să

244 Nu pentru că mulţimea lor de sunete agreabile I Ar fi plăcute urechilor; I Şi nici pentru că în cea mai mare parte, sensul nu deranj ează măsura I Iar c uvântul nu sfidează cezura: I Ci, pentru că în versurile melc se arată pretutindeni I fuvingând falsul, adevărul; I Dar şi pentru că binele şi răul sunt exact apreciate; I Căci niciodată un lacheu nu deţine rangul august; I Dar inima mea, conducându-mi mereu spiritul, I Nu zice nimic cititorilor din ceea ce nu-şi va fi zis mai î ntâi sieşi. I Gândirea mea, în ziua mare, prin toate se oferă şi se expune I Iar versul meu, bun sau rău, caută să spună întotdeauna ceva." *(fir.)* (n. tr.).]

meargă acum, mai mult, pe drumul opus. fu loc să folosească estetica clasicismului pentru a dovedi deficienţele şi slăbiciunile interne ale „spiritului clasic”, va căuta să vadă acest spirit în fo’ rţa sa, depunând eforturi să-l înţeleagă şi să-l interpreteze, pornind de la realizările sale supreme şi propriu-zis *centrale.* Pe vremea aceea, se impunea aici paralelismul între configuraţia esteticii şi cea a evoluţiei, pe care au experimentat-o logica şi matematica în secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea. Descartes vede progresul propriii-zis decisiv, la care a ajuns în comparaţie cu metodologia geometri că a A nu chităţii, în faptul că el, în cal itat e de *prim* al geometriei, a contribuit foarte mult la independenta şi autosuficienţa ei reală logică. Fireşte, şi geometria antică este o şcoală incomparabilă a spiritului;

Însă, ea nu poate – aşa cum reiese din *Discurs asupra metodei* – să întărească spiritul fără ca în acelaşi timp să se ocupe şi de imaginaţie, obosind-o, în cele din urmă, prin această preocupare cu cele mai diferite configuraţii şi probleme particulare. Aici, cercetarea trebuie să piardă în abordarea cazurilor particulare; şi pentru fiecare grupă determinată de cazuri, ea trebuie să caute şi să ofere câte un argument. Noua analiză a lui Descarles va pregăti un punct terminus acestei îngrădiri: ea conţine reguli universale şi dezvoltă metode universal-valabile care se aplică fiecărui caz particular, determinându-l în mod aprioric. Un pas decisiv înainte, în aceeaşi direcţie, se făcea pe când matematica înfăptuia trecerea de la geometria analitică a lui Descartes la calculul infinitezimal al lui Leibniz, şi la calculul prin metoda fluxiunilor al lui Newton. Deoarece, dintr-o nouă perspectivă se va justifica acum primatul generalului asupra particularnlui. *Câtul diferenţial* pentru o anumită funcţie ne prezintă „esenţa acestei funcţii şi întregul curs al curbei aferente acesteia, la modul conceptual cel mai pregnant. Toate particularităţile pe care intuiţia le poate descoperi la această curbă sunt încorporate şi unite aici într-o singură expresie conceptuală, asemeni unui focar logic. Din formula pe care ne-o dă analiza infinitului, putem cili

nemijlocit toate proprietăţile curbei şi putem deduce toate determinaţiile acesteia. Intuiţia ca atare nu poate pătrunde *această* modalitate de formare a unităţii. Dacă ea vrea să-şi imagineze un anumit concept geometric, de exemplu, conceptul de elipsă, atunci ci nu-i rămâne nimic altceva decât să străbată şi să compare multiplicitatea configuraţiilor sale posibile. Din acest demers comparativ, rezultă, în cele din urmă, o anumită „imagine” a elipsei care, însă, este pe departe de a fi ceva unitar şi simplu, în mod real. Deoarece, în funcţie de simpla „privire”, de habitusul intuitiv, clasele singulare de elipse rămân strict separate. Există elipse care se apropie de configuraţia cercului; există altele care, din punct de vedere figurativ-intuitiv, se află în contrast cu aceasta. Însă, *conceptul* geometric, aşa cum îl prezintă analiza, explică toate aceste diferenţe ca fiind irelevante, ca neaparţinând „naturii” elipsei. Deoarece, pentru el, această natură nu este dată în particularităţile multiple şi intuitive ale configuraţiei eliptice ci se află într-o *lege formatoare* universală: această lege este cea pe care el ne-o prezintă în formă exactă în ecuaţia elipsei. Aici, conceptul matematic cuprinde, pentru prima dată, adevărata „unitate în multiplicitate11. Cu aceasta, el nu vrea în niciun caz să nege multiplicitatea ca atare; mai mult, vrea să o înţeleagă şi să o întemeieze. Formula funcţiei în forma ei generală conţine doar regula universală după care se determină dependenţa variabilelor una faţă de cealaltă; însă, oricând este posibil ca, pornind de la aceasta, să se ajungă la o configuraţie specifică care va fi desemnată prin anumite mărimi şi prin constantele sale individuale. Fiecare determinaţie a acestor mărimi – de exemplu, o anumită lungime pe care o dăm axei mari şi celei mici a elipsei – conduce la un nou caz singular; însă, toate aceste cazuri „sunt” identice în măsura în care, pentru geometru, *semnifică* acelaşi lucru. În multiplicitatea configuraţiilor particulare se ascunde acelaşi sens geometric, fiinţa identică şi adevărul identic *al* elipsei şi care, prin formula analitică, va fi dezvăluit şi desemnat în egală măsură, în esenţialitatea lui proprie.

Acea „unitate în multiplicitate" estetică este reprodusă după această „unitate în multiplicitate" matematică, reproducere pretinsă de teoria clasicistă. Vom face o confuzie dacă vom crede că principiul unităţii în multiplicitate, ca atare, ar *fi împotriva* spiritului clasicismului şi că în acest principiu s-ar exprima cel mai clar opoziţia cu clasicismul.[245] Deoarece, pentru spiritul clasic, în domeniul artei, nu este vorba despre simpla *negare* a multiplicităţii, despre anularea acesteia, ci despre configuraţia sa, despre primatul ei pozitiv şi conexiunile pe care le presupune. În *Art Poétique,* Boileau aspiră la o teorie generală a moduri lor de creaţie literară, aşa cum geometrul aspiră la o teorie generală a curbelor. Din multiplicitatea de elemente reale, pe care le are la dispoziţie, el vrea să prepare „posibilul", la fel cum matematicianul vrea să cunoască cercul, elipsa, parabola în „posibilităţile" lor, respectiv, în legea constructivă care se află la baza lor. Tragedia şi comedia, elegia şi eposul, satira şi epigrama: toate acestea au legea lor specifică de formare, în afara căreia, nicio creaţie singulară nu are voie şi nu poate să iasă, fără a-şi încălca propria-i „natură" şi fără să-şi piardă pretenţia la adevăr altistic. Boileau încearcă să clarifice şi să reliefeze aceste legi implicite, întemeiate în esenţa genurilor poetice, legi pe care exerciţiul artistic le-a urmat dintotdeauna în mod inconştient. El vrea să le formuleze explicit, la fel cum analiza matematică mijloceşte o formulare a structurii şi a conţinutului de bază pentru diferitele clase de figuri. Conform acestui lucru, pentru el, genul însuşi nu este un *ceva* care ar fi creat de către artist, niciun mediu şi un instrument de configurare pe care începe să-l manevreze liber. Mai mult, genul ca atare este dat dinainte. Speciile şi

---

245 Astfel apreciază, de exemplu, Alfred Baeumlcr în *Kants Kritik der Urteilskraft, ihre Geschichte und Systematik,* Hal le, 1923, I, 43. De asemenea, este eronat când Baeumler spune că Crousaz, în al său *Traite du beau* (1715), ar fi primul care ar fi utilizat formularea: *variete reduite a quelque unite,* în contextul estetic. Sensul filosofie al acestei fonnulări este dezbătut pe larg şi întemeiat sistematic de către Leibniz, prin raportare la problemele estetice. Vezi lucrarea lui Leibniz, *Von der Weisheit,* vezi mai sus, p. 122 şi unn.

genurile poetice nu se comportă altfel decât lucrurile naturii; la fel ca şi acestea, ele au permanenţă, stabilitate, configuraţie specifică şi determinaţie proprie care nu depind de nimic şi de care acestea nu se pot detaşa. Aşadar, nu esteticianul este legiuitorul artei; la fel cum nici matematicianul şi nici fizicianul nu sunt legiuitori ai naturii. Niciunul dintre aceştia nu emite ordine sau norme, ci constată doar ceea ce „este”. Pentru geniu, nu există nicio barieră dacă se raportează la această „fiinţă” a lucrurilor: deoarece, doar astfel, el va fi protejat în ceea ce priveşte bunul plac şi ridicat la singura formă posibilă de libertate artistică. Atât din perspectiva obiectelor artistice, cât şi din cea a genurilor artistice, şi geniului îi vor fi stabilite anumite limite, pe care nu le va putea trece. Deoarece, fiecare obiect nu poate fi abordat, în niciun caz, în cadrul fiecărui gen, ci forma genului înfăptuieşte la modul cel mai pur, prin sine însăşi o anumită selecţie; ea delimitează cercul material, aşa cum îi pretinde o anumită modalitate de abordare, în conformitate cu ea însăşi. Astfel, libertatea de mişcare trebuie căutată într-o altă direcţie: ea nu se raportează la conţinuturi, ci la *expresia* şi la redarea acestora. Această expresie este cea în care poate să se anunţe ceea ce se numeşte în mod obişnuit „originalitate”. Artistul poate şi trebuie să-şi ateste aici forţa sa individuală; dintre toate expresiile diferite ale unuia şi aceluiaşi obiect, primatul îl va deţine artistul care îi va întrece pe cei l-a lţi în siguranţă şi încredere., în claritate şi pregnanţă, în selecţia expresiei. El nu va aspira la un element inovator de dragul acestuia, ci va căuta doar acel element inovator care va fi în conformitate cu pretenţia la simplitate, la insuficienţă şi concizie a expresiei, într-o măsură neatinsă până atunci. O nouă idee – explică încă o dată Boileau – nu este în niciun caz o idee care n-a mai fost gândită de nimeni înainte: „dimpotrivă, o idee a trebuit să interacţioneze cu toţi până să apară primul care s-o exprime”. Desigur, aici găsim nemijlocit încă o limitare. Deoarece, dacă s-a ajuns o dată la adecvarea totală dintre conţinut şi formă, dintre obiect şi

expresie, atunci arta a atins un scop deasupra căruia nu este nici necesar, nici posibil să se ridice. Progresul în artă nu este *improgressus în indefinitum*; mai mult, la un anumit nivel de perfecţiune, el se opreşte. Fiecare perfecţiune artistică înseamnă, în acelaşi timp, un *non plus ultra**, o limită a artei. În *Siècle de Louis XIV,* Voltaire a repetat încă o dată această identitate clasicistă a perfecţiunii conţinutului şi a sfârşitului în timp a anumitor specii artistice. Şi aici este influentă analogia pe care teoria o acceptă între problema artistică şi cea a ştiinţei, pe care încearcă să o analizeze până în cele mai mici detalii. Condillac a văzut raportul dintre artă şi ştiinţă, în modalitatea lor comună de a se raporta la *limbaj.* Pentru el, ambele sunt nivele şi orientări diferite ale uncia şi aceleiaşi funcţii spirituale care se exprimă în crearea şi utilizarea *semnelor.* Atât arta cât şi ştiinţa situează în locul obiectelor *semnul* acestora, iar ele se diferenţiază doar în funcţie de modu' 1 în care folosesc aceste semne.[246] Primatul semnelor ştiinţifice asupra celor lingvistice, asupra simplelor cuvinte este recunoscut însă, acestea din urmă deţin un primat prin capacitatea lor de determinare; ele aspiră la expresia perfectă şi univocă. Acesta este scopul lor propriu-zis dar, în acelaşi timp, le este dată şi o limită imanentă. Şi teoria ştiinţifică poate desemna unul şi acelaşi obiect prin simboluri diferite. De exemplu, geometrul poate exprima ecuaţia unei curbe, pe de o parte, în coordonate caiteziene, pe de altă parte, în coordonate polare. Însă, *una* dintre aceste expresii va fi, în cele din urmă, cea mai perfectă-relativ deoarece, ea reduce starea de fapt la formula *cea mai simplă.* Aceeaşi „simplitate[247] va fi propusă drept ideal de către estetica clasicistă: simplitatea este corolarul frumuseţii autentice, la fel cum aceasta este corolarul şi criteriul adevărului.

Noi conştientizăm astăzi care au fost insuficienţele acestei teorii; acestea nu sunt cele pur *principiale* de care se leagă mai întâi evoluţia istorică ulterioară a esteticii. În

---

246* Nu mai mult peste I dincolo de *(lat.)* (n. tr.).

247 *des Calculs.*

balanţă, mai greu decât acestea, cântă esc deficienţele de *realizare* care au fost evidente în aplicarea principiilor clasiciste la genurile artistice şi la operele artistice individuale. Pe cât de paradoxală poate părea această afirmaţie, totuşi, în *această* privinţă, se poate spune că una dintre lipsurile esenţiale ale teoriei clasiciste nu a constat în faptul că ea s-a ocupat prea mult de abstracţii, ci că nu le-a constatat cu consecvenţă. Deoarece, în întemeierea şi apărarea teoriei, se amestecă peste tot motive ideatice care nu pot fi deduse cu rigurozitate logică din principiile lor generale, ci provin dintr-o dispoziţie problematică specifică, din structura spiritual-istorică a secolului al XVII-lea. În mod nedorit, aceste motive intervin în activitatea teoreticienilor de fiunte şi conduc la detaşarea acestora de scopul lor pur sistematic. Dovada cea mai clară pentru această stare de fapt o găsim în controversa care, nu arareori, a fost văzută drept nucleul esteticii sistematice. Se pare că, prin *teoria celor trei unităţi,* această estetică se află în faţa confirmării ei concrete, destinul ei filosofic şi teoretic fiind strâns legat de această teorie. Totuşi, această teorie nu este creaţia proprie a esteticii clasiciste, ci a fost doar preluată şi ataşată sistemului ei. Această receptare nu conduce, în niciun punct, la o întemeiere reală, constrângătoare. Când Boileau anunţă *teoria celor trei unităţi,* el vorbeşte în numele raţiunii şi în calitate de legiuitor al ei.

Mais nous, que la raison a ses regles engage.
Nous voulons cu'avec art l'action se ménage;
Qu'en un! ieu, qu'en unjour, un seulfait accompli Tienne jusqu'à la fin le théâtre rempli2

Dacă raportăm această aplicare la măsurile pur logice, observăm în ea o subsumare distinctă. Deoarece, *idealului* raţiunii pe care încearcă să-l fixeze Boileau, îi va fi subsumat aici un etalon *empiric.* În *acest* punct, estetica clasicistă, de la conceptul său ştiinţific de *raison universelle,* cade într-o filosofie a aşa-numitului *common sense.* În loc să se bazeze pe adevăr, ea se bazează pe probabilitate; şi aceasta din urmă va fi acceptată într-un

sens strict, pur faptic. Însă, *o astfel de* valorizare a fapticului este împotriva celor mai profunde principii ale teoriei clasice. Este evident că niciun argument suficient pentru necesitatea necondiţionată, nu poate menţine unitatea locului şi a timpului, dacă ne raportăm la *spectator* pentru care ar fi absurd ca în decurs de câteva ore să vadă în faţa sa derulându-se o întâmplare care se întinde pe parcursul mai multor ani sau secole. Deoarece, conform tendinţei sale de bază, estetica clasici stă a fost cea care avertizase în permanenţă în privinţa mixtiuni i-a ceea ce este adevărat şi valabil „după fapt" şi ceea ce doar unui individual *îi apare* ca fiind valabil, în funcţie de punctul său de vedere. Ea pretinde de la individ, ca subiect estetic, să uite caracteristicile sale specifice, „idiosincraziile" sale, pentru a lăsa să vorbească doar legea obiectivă, doar necesitatea pură a obiectului. Nu cumva această pretenţie va fi lezată iar caracterul „impersonal" al raţiunii, aşa cum a fost susţinut de către teoreticienii clasicismului, va fi anulat? Nu vor fi ridicate condiţiile accidentale în care se află spectatorul, la rangul de etalon al *dramei* şi la cel de normă a configuraţiei acesteia? Această caracteristică nu este singulară, ci este doar simptomul evident pentru acea deplasare caracteristică a motivelor ideatice pe care o întâlnim la reprezentanţii clasicismului riguros. Toţi aspiră la simplitatea, corectitudinea şi „naturaleţea" expresiei – pentru aceasta însă, ei extrag, fără scrupule şi fără îndoieli, măsura naturalului din lumea în care trăiesc; îl întemeiază pe ceea ce le oferă direct mediul înconjurător, obişnuinţa şi tradiţia. Aici, forţa de abstractizare pe care şi-o împropriază fondatorii teoriei clasiciste, începe brusc să nu funcţioneze. În locul reflecţiei critice apare o credulitate naivă, o glorificare a ceea ce cultura intelectuală şi artistică a secolului al XVII-lea conţinea în existenţa sa pur empirică. Această vrajă a presat pe atât de puternic gânditorul individual, pe cât de puţin el o va cunoaşte şi pătrunde ca atare. Boileau nu stabileşte doar identitatea dintre „natură" şi „raţiune"; în acelaşi timp, el

aşază natura pe acelaşi plan cu o anumită stare de „comportament manierat”. După el, această stare poate fi atinsă doar prin cultivarea tuturor formelor, create şi desăvârşite de viaţa socială. Astfel, acum, la fel cum se întâmpla înainte cu raţiunea şi natura, gospodăria şi capitala vor fi ridicate la rangul de modele şi prototipuri estetice. „Studiaţi curtea şi cunoaşteţi oraşul; şi unul şi altul sunt întotdeauna modele fertile”. Cu aceasta, în mod negativ, naturii i se afiibuie maniera, adevărului, convenienţa. Dintre toate, teatrul, văzut în calitate de formă şi inflorescenţă a celei mai nobile societăţi, nu poate şi nu trebuie să iasă în afara acestui cadru. Nicăieri, imperativul raţiunii nu are o aşa de mare valoare ca şi aici; însă, nici nu trebuie apărat cu o asemenea fobie, în momentul în care poetul nu vrea să acţioneze conformi scopului esenţial al teatrului. De aceea, Boileau situează aici exactitatea regulii pe care trebuie să o urmeze poezia dramatică, pe aceleaşi poziţii cu rigurozitatea şi concizia ei, folosindu-le aproape sinonimic:

Dan un roman frivole aisement tout s’excuse;
c’est assez qu’en courant lafiction amuse;
Trop de rigoeur alors seroit hors de saison:
Mais la scene demande une exacte raison l’etroite bienseance y veut être gardee.[248]

Cu această identitate, teoria clasicismului a transformat idealurile sale estetice în idealuri sociologice. „S-au dezbătut – spune Goethe, în remarcile la traducerea sa a scrierii *Nepotul lui Rameau* – atât diferitele specii de creaţii literare cât şi diferitele societăţi, în care se impun şi un anumit comportament... Francezul nu se teme să vorbească despre *convenances,* când e vorba despre aprecierea produselor spiritului; un cuvânt care, desigur, poate avea valoare doar dacă este încadrat manierelor elegante ale societăţii.”[249]

---

248 *Art poetique,* Chant III. [„Cu uşurinţă, totul se scuză într-un roman frivol; I Ajunge ca acţiunea să amuze; I Nepotrivit ar fi excesul de rigoare: I Dar scena cere raţiune precisă I Strâmta decenţă insistă să se impună." *(fr.)* (n. tr.).]

249 Goethe, ed. Weimar, voi. 45, p. 174.

În chiar acest punct începe stadiul următor de evoluţie ideatică care, în cele din urmă, conduce la depăşirea definitivă a teoriilor clasicismului. În prima jumătate a secolului al XVIII-lea, încă nu se poate contesta primatul acestor teorii. Voltaire este prea critic ca să nu observe clar deficienţele acestora. Pe de altă parte însă, el are o prea mare admiraţie pentru *Siècle de Loiiis XIV* al cărui prim istoric este, pentru a se sustrage cerinţelor sale riguroase cu privire la domeniul gustului. În anumite dispoziţii de moment sceptico-pesimiste, el face critica culturii timpului său şi încearcă, în povestirea *l'ingenu,* să pună în faţa acestei culturi deteriorate, oglinda naturii, naturaleţea gândirii şi simplitatea moravurilor. Însă, deja modalitatea în care el îşi prezintă eroii, arată distinct cât de mult rămâne el îndatorat acestui ideal al naturii al secolului său: deoarece, orice asperitate şi brutalitate rămân departe de copilul pur al naturii pe care el vrea să-l reprezinte aici. Acest copil al naturii nu dă dovadă doar de o mare fineţe a conştiinţei, ci ştie să vorbească şi limba galanteriei. Astfel, pentru esteticianul Voltaire, adevăratul gust rafinat csfe întemeiat pe instinctul social al oamenilor, formarea lui fiind posibilă doar în cadrul vieţii sociale – cum aflăm din *Essai sur le goui.* Înainte de intrarea în scenă a lui Rousseau, în cultura fran e eză a secolului al XVIII-lea, cercurile nu erau clar delimitate. Se admira şi-s e iubea natura cu un mare entuziasm; însă, în imaginea ei creată, de *belle nature,* erau incluse toate caracteristicile convenţiei. În Franţa, Diderot este primul gânditor care se încumetă să dezrădăcineze această convenţie, scrierile sale degajând un nou patos revoluţionar. Însă, în acţiunea lui directă, în calitate de critic şi scriitor, în special în calitate de poet dramaturg, el nu îndrăzneşte să desprindă cătuşele. Cel care a făcut pasul decisiv şi a tras ultimele consecinţe în această direcţie, a fost Lessing, în a sa *Hamburgischen Dramaturgie.* El descrie mixtiunea funestă care avusese loc în drama franceză şi în teoria acestei drame, între cerinţele „raţiunii" pur estetice şi cerinţele convenţionale, limitate din punct de vedere temporal. El

realizează această separare la modul cel mai riguros: din cercul imperativelor estetice ale clasicismului, el înlătură tot ceea ce nu se originează în adevăr şi natură, ci doar în esenţa aparentă cu care se fălea epoca. Această esenţă aparentă nu poate produce nicio structură reală artistică şi niciun caracter autentic dramatic. Doar bagheta magică a geniului artistic, şi nu regulile convenţionale, ale unei şcoli estetice, poate ai unge la o astfel de creaţie: „când *Pompe* şi *Etiquette* fac din oameni maşini atunci, din aceste maşini, opera poetului trebuie să facă din nou oameni".

Desigur, activitatea lui Lessing este pregătită, până în cele mai mici detalii, de estetica secolului al XVIII-lea. Deoarece, tocmai schimbarea etaloanelor sociale şi estetice, făcută de teoria clasicismului, trebuia să conducă de la sine la o modalitate de relaţie istorică destinată între acestea două. În momentul în care acea critică, care devenea tot mai aspră, nu mai făcea faţă, când lipsurile şi chestionabilitatea sa ieşeau la iveală, trebuia să se destindă şi, în cele din urmă, să se dizolve. În acelaşi timp, din această disoluţie, estetica secolului al XVIII-lea crease o altă experienţă importantă. Deoarece, prinsă în mijlocul unui eveniment concret istoric care o privea doar pe ea, va stabili clar raportul dintre altă şi „spiritul timpurilor". Aşa cum s-a arătat, poet ca lui Boileau era în fi uenţată puternic şi determinată de spiritul propriei sale epoci; însă, acest fapt, nu-şi putea găsi recunoaşterea în teorie, ca atare. În funcţie de intenţia şi de tendinţa lor sistematică, regulile pe care le expune Boileau sunt concepute ca fiind universale şi atemporale. După el, doar iraţionalitatea, şi nu raţiunea, arc o „istoric"; raţiunea este şi rămâne ceea ce a fost, de la început şi până la sfârş itul timpurilor. În acelaşi timp, prin concluziile pe care le-a tras estetica clasicistă, aceste premise vor deveni fragile. Prin apariţia noilor idei ştiinţifice şi filosofice, prin apariţ i-a noilor preten ţi i politice şi-s ºC ial e, se *trăieşte,* totodată, şi transformarea etaloanelor estetice. Noua epocă pretinde tot mai energic şi mai conştient o nouă artă. Diderot opune patosului şi glorificării eroilor dramei clasice franceze, o

nouă conştiinţă socială şi estetică. Pornind de aici, el pretinde un nou gen poetic, pronunţându-se pentru dreptul a ceea ce se numeşte tragedie *domestique.* Critica estetică a secolului al XVIII-lea era pregătită să accepte, să recunoască şi să interpreteze teoretic astfel de experienţe. În *Reflexions critiques sur la Poésie et la Peinture,* Dubas călca deja pe acest drum. El este unul dintre primii gânditori care a demonstrat interes pentru *evoluţia* artelor şi căruia îi plăcea să adulmece cauzele acestei evoluţii. Printre aceste cauze el nu le numără doar pe cele spirituale, ci şi pe cele pur naturale, climatice şi geografice. Pe lângă *causes morales,* el acordă spaţiu şi acţiunii aşa-numitelor *causes physiques.*

Astfel, în cadrul esteticii pure, el anticipase intuiţia fundamentală care, ulterior, va fi valorizată în sociologia şi în teoria politică ale lui Montesquieu. Nu orice sol şi nu orice climă pot să producă aceeaşi artă: *non omnis fiert omnia tellus.* Prin această convingere, s-a renunţat la stabilitatea schemei clasiciste. Se pretinde o teorie care se mulează pe multiplicitatea şi invariabilitatea fenomenelor estetice: se aspiră la pătrunderea, de la simpla *formulă,* la cunoaşterea jormei propriu-zise a elementului artistic care, aşa cum se arată tot mai clar, nu poate fi „citită" pe baza simplei *fiinţe* a operei de artă ci care pretinde de la teorie, să fie situată în centrul *procesului* de configurare artistică, încercând să-l transpună în idee.

3
Problema gustului şi cotitura spre subiectivism

Transformarea radicală internă prin care, în cadrul esteticii, va fi depăşită teoria clasicistă, corespunde, din punct de vedere metodic, cotiturii care, în gândirea ştiinţei naturii, s-a înfăptuit prin trecerea de la Descartes la Newton. Atât aici, cât şi acolo, pe căi diferite şi prin mijloace conceptuale diferite, se va urmări acelaşi scop: eliberarea de puterea necondiţionată a deducţiei, crearea de spaţiu, nu *în detrimentul* ei, ci *alături* de ea, faptelor pure, fenomenelor şi experimentelor directe. În această privinţă, nu trebuie să se renunţe în niciun caz la

abordarea şi întemeierea principială. Însă, se încearcă configurarea principiilor conform fenomenelor; în loc de determinarea fenomenelor, subordonarea acestora unor principii apriori valabile şi fixate. De aceea, drumul explicaţiei şi al deducţiei se intersectează tot mai mult cu cel al *descrierii* pure.2 Această descriere nu mai începe cu *operele* de artă, ci vrea să caracterizeze şi să asigure mai întâi modalitatea de *concepere* estetică. Întrebarea nu mai vizează în special genurile artistice, ci modul de comportament artistic: impresia pe care opera de artă o face asupra celui care o contemplă şi părerea pe care el încearcă să o fixeze asupra lui şi a altora. Şi această orientare a esteticii porneşte de la „natură”, considerând-o modelul la care trebuie să aspire artistul şi pe care trebuie să-l urmeze. Însă, în conceptul de natură s-a realizat acum o schimbare caracteristică de semnificaţie. Astfel, acea *natura rerum**, spre care se orientează obiectivismul estetic, nu mai constituie steaua călăuzitoare, ci în locul ei a survenit natura omului: acea natură de la care porneşte în acelaşi timp psihologia şi gnoseologia şi în care caută soluţia problemelor lor, soluţie pe care le-a promis-o metafizica dar nu le-a dat-o niciodată. Astfel trebuie să se confirme problema în domeniul esteticii, deoarece, după esenţa sa, elementul estetic este un fenomen pur *uman.* De aceea, aici, fiecare încercare de „transcendenţă[250] [251] este din start sortită eşecului, neputând exista nicio soluţie logică sau metafizică, ci doar una strict antropologică. Acum, psihologia şi estetica se intersectează pentru o bună bucată de timp. Trecerea de la problematica psihologică la cea transcendentală, prin care Kant dizolvă în cele din urmă această relaţie, nu a fost în niciun alt domeniu atât de greu de realizat şi nu s-a confruntat nicăieri cu dificultăţi şi stematice atât de mari, ca în domeniul esteticii.

250* Natura lucrurilor *(lai.)* (n. tr.).

251 Diderot, *Essai sur la peinture,* Cap. VII, *<Euvres* (Assezat), X, 517 şi unn. *[„Apage Sophisia,* niciodată nu-mi vei putea convinge inima că n-are dreptate să tresară sau sufletul că este nejustificat să fie impresionat." *(ffr.)* (n. tr.).]

Desigur că modul de abordare psihologic, în măsura în care lasă frumosul să parvină din natura umană, întemeindu-l pe aceasta, nu vrea în niciun caz să pronunţe un relativism nelimitat, nu vrea să ridice *subiectul singular* la rangul de judecător al operelor de artă. Mai degrabă, vede în fost o modalitate de *simţ comun,* posibilitatea unui *sensus comunis,* constituind punctul în care începe problema propriu-zisă. Dacă forma de până acum a *normării* estetice va fi resp însă, atunci, cu aceasta, nu se va renunţa la fiecare regulă, estet icul nu va fi abandonat accidentalului şi bunului plac. Evitarea acestora, descoperirea unei *legităţi* specifice conştiinţei estetice, constituie şi aici scopul estetic i i ca şti însă. Diderot a formulat expresiv această tendinţă, pl asând-o la începutul lucrării sale, *Essai sur la peinture.* Dacă gustul ar fi exclusiv o problemă a capriciului, atunci de unde ar proveni toate acele delicii care se ivesc în adâncul sufl etului nostru atât de spontan şi de impetuos; acele emoţii care răscolesc întregul nostru eu, care extind fiinţa noastră sau o presează şi care determină în ochii noştri lacrimi de bucurie sau de durere. Astfel de fenomene, pe care fiecare le găseşte în sine, nu pot fi interpretate prin teorii conceptual e şi nu pot fi zdruncinate prin argumente sceptice. „*Apage Sophista* – exclamă Diderot – tu ne persuaderas jamais a mon creur qu'il a tort de fremir, a mes entrailles cu'elles ont tort de a emouvoir" 1

În această nouă direcţie de abordare, pretenţia la *întemeiere* raţională a judecăţii de gust va fi fie îngrădită, fie va lăsa să scape în totalitate. Cu aceasta însă, pretenţia la *generalitate* nu este anulată. Doar determinarea mai atentă a acestei generalităţi şi modul în care ea poate fi valorizată se pune acum sub semnul întrebării. Deducţia pură şi simplul raţionament se dovedesc a fi aici neputincioase: corectitudinea gustului nu se poate demonstra la fel ca şi o consecinţă logică sau matematică. Mai mult, trebuie puse acum în joc alte forţe; ca să spunem aşa, trebuie să riscăm o altă *miza* psihologică. În cadrul teoriei clasiciste, această convingere făcuse deja

carieră. Lucrarea *la maniere de bienpenser dans les ouvrages de l'esprit* (1687) a lui Bouhours este separată de *Artpoétique* a lui Boileau doar de un interval de mai mult de un secol şi vrea chiar să o completeze pe aceasta, nerăsturnând însă premisele sale de bază. Cum aflăm deja din titlu, şi aici se va încerca elaborarea unei „teorii estetice a gândirii", ce apare ca un aspect colateral la *Art poétique* din Port Royal. Însă, forma gândirii şi a judecăţii estetice va fi mai clar distinsă decât înainte, de acea formă a simplei ordini „discursive". În aceasta din urmă, scopul suprem pe care şi-l propune ideea este scopul exactităţii şi univocităţii. Fiecare concept ce va fi utilizat trebuie definit riguros, determinat în toate caracteristicile sale – prin aceasta, prin definiţia sensurilor constatate, prin întreg şirul paşilor de gândire, trebuie susţinut. Tot ce este nesigur, neclar şi echivoc înseamnă moartea conceptului logico-matemalic care-şi obţine sensul şi valoarea prin exactitatea sa şi, pe cât de perfect este, pe atât de mult reuşeşte să realizeze în sine acest ideal. Dimpotrivă, în estetică, o altă normă se impune. Fără dificultate, se adevereşte aici un întreg şir de fenomene singulare care sunt la vedere şi accesibile oricărui experiment natural, fiind departe de orice exactitate încât aceasta devine anulată şi negată. O idee estetică îşi primeşte valoarea şi farmecul nu prin exactitatea şi distincţia ei, ci prin abundenţa conexiunilor pe care le conţine în sine. Acest farmec nu se va pierde dacă nu se va reuşi să se cuprindă cu vederea această abundenţă şi să se divide analitic în elementele sale constitutive. Prin multiplele şi opusele impulsuri pe care o astfel de idee le poartă în sine, prin modul în care ea se reflectă în diferite culori, prin elementul superficial şi suspendat în ea, semnificaţia sa estetică nu va fi în niciun caz diminuată; mai mult, ea se va constitui prin toate aceste trăsături, în multe cazuri. Aşa cum Pascal separă *esprit fin* de *esprit geometrique* şi cum le aşază într-o antiteză strictă, tot aşa Bouhours opune acel spirit al „corectitudinii", pe care Boileau l-a făcut principiu al artei, spiritului de fineţe şi subtilitate, spiritului

delicatesse. Ceea ce aici se va numi *delicatesse* este similar unui nou organ care nu vizează, ca gândirea matematică, consolidarea, stabilizarea şi fixarea conceptelor, ci invers, se exteriorizează în uşurinţa şi mobilitatea gândirii, în surprinderea celor mai fine nuanţe şi a trecerilor grăbite. Aceste treceri şi nuanţări sunt cele care dau mai întâi ideii o culoare specific estetică. Pe cât de bizar poate apărea aceasta la o primă privire, se poate spune că pe lângă idealul estetic de corectitudine şi exactitate, mai există încă un ideal, total opus, idealul de *inexactitate.* Clasicismul desemnase şi respinsese orice inexactitate ca fiind falsă în sine. faşă, „raţiunea" *estetică* nu se raportează, aşa cum accentuează Bouhours, la această limită a „clarului şi distinctului" Ea nu numai că are m şi ne un anumit grad de nedeterminare, ci pretinde de la el aceasta, deoarece fantezia estetică se dezvoltă doar în preajma nedeterminatului, a ceea ce nu este gândit ca terminat. Aici nu este vorba despre simplul *conţinut* al ideii şi despre adevărul ei obiectiv, ci despre *procesul* gândirii, despre fineţea, uşurinţa şi rapiditatea cu care el se desăvârşeşte. Elementul dec i siv aici nu este rezultatul, ci maniera în care acesta va fi atins, „rezultantul" însuşi. Din punct de vedere estetic, o idee este cu atât mai valoroasă, cu cât acest „rezultat", această configurare neaşteptată, acest „salt", devin e mai evident în ea Dacă logica pretinde continuitate, estetica pretinde spontaneitate; dacă toate acele premise ale unui concept sunt prezentate şi toţi acei membri intermediari care conduc la acesta, atunci, tot aşa şi pentru ntră, nemijlocitul de vine un izvor de unde aceasta va produce configuraţii tot mai noi. Acea „îi neantate" strictă a gândirii, pe care se sprijină estetica clasică şi pe care o fixează drept normă, nu este suficientă aici: deoarece, linia dreaptă este cea mai scurtă distanţă dintre două puncte în sens geometric, şi nu estetic. În această ordine de idei, estetica lui Bouhours, care se întemeiază pe principiul *dezicatesse,* va învăţa arta ce înseamnă *drumul cotit,* susţinându-l în valoarea şi eficienţa sa. O idee valoroasă

din punct de vedere *estetic (pensée delicate, pensée ingenieuse)* este utilizată în permanenţă de această arfa şi doar pe baza ei îşi atinge scopul: scopul de a lua prin surprindere să i ritul şi de a-i da un n o u impui's. Genurile singulare ale artei poetice, ca de exemplu *epigrama,* sunt condiţionate de acest scop. Prin *adevărul* său, o epigramă nu va fi în niciun caz justificată din punct de vedere estetic; deoarece, astfel, ea ar putea rămâne doar o simplă teză care lipseşte vieţii şi mişcării artistice. Această viaţă şi această mişcare o vor putea surprinde nu atât prin forţa adevărului, cât prin cea a falsităţii. „Les pensées a force d'etre vraies sont quelquefois triviales" *: acest pericol al trivialităţii

Raţionamentele, voind să fie adevărate, devin uneori triviale". (/-.) (n.tr.).

estetice poate fi eliminat doar prin modul de introducere şi de „îmbrăcare" a ideii, printr-o oarecare cotitură surprinzătoare în *expresia* acesteia. De aceea, importanţa revine acum tot mai mult expresiei ideii, şi nu conţinutului ei. Prin prisma acestui context, nu este întâmplător şi nici paradoxal faptul că Bouhours pretinde, pentru tot ceea ce are valoare artistică, nu doar adevăr, ci şi o contribuţie a falsului şi că, din acest motiv, el apără drepturile a ceea ce se cheamă *equivoque* deoarece în ea falsul şi adevărul se amestecă, formând o unitate.[252] Doar prin expresia „falsului" îi reuşeşte celui care vorbeşte în mod variat limba clasicismului să desfacă cătuşele conceptului clasicist de adevăr şi de realitate şi să se ridice liber în regiunea *„aparenţei* estetice". Elementul estetic, ca atare, nu ia fiinţă în lumina pură şi mată a gândirii; el se află în contrast cu aceasta, pretinzând separarea corectă între lumini şi umbre. Ambele sunt la fel de importante: deoarece, arta nu vrea să fie, pe lângă lumea naturii, o a doua realitate, în egală măsură obiectivă, ci vrea să o construiască pe aceasta în *imagini.* De aceea, idealul pur logic al „adecvaţiei", al *adecvatio rei et intellectus*,* nu

252 Vezi H. v. Stein, *Die Entstehung der neuren Âsthetik,* p. 87 şi urm.

* Adecvarea lucrul ui cu intelectul *(lat.)* (n. tr.).

este realizabil pentru ea, în acelaşi sens în care este realizabil pentru ştiinţă. Estetica clasicistă se sprijinise pe acest ideal; astfel, ea a fost condusă să pună accentul decisiv de valoare pe „ceea ce este natural” şi pe „ceea ce este corect”. Prezentarea este cu atât mai perfectă cu cât arta reuşeşte redarea obiectului însuşi şi oglindirea lui, fără tulburări şi retractări, în natura subiectului. Însă, această normă începe acum să se deplaseze. Accentul nu mai cade atât pe apropierea de obiect, cât mai mult, pe distanţa faţă de el; nu pe ceea ce echivalează arta cu natura, ci pe maniera specifică a mijloacelor *lor* de expresie şi de prezentare. Din punct de vedere *logic,* vom recunoaşte în mod expresiv că aceste mijloace sunt inadecvate, mediate şi au un caracter metaforic. fosă, în privinţa estimării valorii lor nu se va schimba nimic. Deoarece, imaginea pe care o proiectează arta nu va fi lipsită de adevăr prin faptul că nu se apropie şi nu coincide cu obiectul, ci ea are adevărul ei propriu, imanent şi întemeiat în el însuşi: „le figure n’est pas faux, la metaphore a sa vrite aussi bien que la fiction”[253]

Noul motiv, pe care-l anunţă scrierea lui Bouhours, ajunge însă la dezvoltarea sa deplină, pentru prima dată, la Dubos. Ceea ce rămăsese la nivelul acelei simple *apere; u,* va fi transformat într-o idee fundamentală sistematică în *Reflexions critiques sur la Poésie et la Peinture* a lui Dubos. Fenomenele pe care le descoperise Bouhours la periferia esteticului sunt plasate acum în centrul teoriei estetice. Acum nu mai este vorba despre acceptarea imaginaţiei şi sentimentului *alături* de forţele intelectului, ci de a le dovedi şi a le afirma drept forţe fundamentale propriu-zise. Dacă, din acest motiv, opera lui Dubos a fost numită „prima estetică a sentimentalismului” l, această denumire poate fi acceptată doar cu o rezervă istorică: deoarece, anumite trăsături „sentimentale”, aşa cum vor apărea ele ulterior în epoca „sensibilităţii”, nu sunt la el

---

253 Bouhours, *Maniere de bien penser dans Ies ouvrages de l’esprit,* p. 12; vezi Baeumler, *Kants Kritik der Urteilskraft,* I, 36 şi urm. [„sensul figurat nu e fals, iar în metaforă este adevăr la fel ca şi în ficţiune." (fr.) (n. tr.).]

nicăieri prezente. Ceea ce el desemnează drept „sentiment” (*sentiment*), nu înseamnă o adâncire a eului în sine însuşi şi o cotitură „subiectivă”, *în acest* sens. Mai mult, el nu mai porneşte exclusiv de la analiza operei de artă, ci surprinde, înainte de toate, *efectul* pe care aceasta îl are, încercând să determine, pe baza acestuia, esenţa artei. În această divizare a impresiei estetice, eul şi obiectul sunt puse faţă în faţă în calitate de factori necesari şi în egală măsură îndreptăţiţi. Natura acestui raport cauzal şi aportul pe care îl au momentele singulare, „subiectul” şi „obiectul”, la aceasta, nu pot fi stabilite anticipat, prin reflecţii pur abstracte, ci înţelegerea lor poate proveni doar din experienţă. De aceea, la Dubos, pentru prima dată, *autoexaminarea* devine principiul propriu-zis al esteticii şi, vizavi de toate celelalte metode logice, singura origine a oricărei cunoaşteri sigure. Esenţa esteticului nu poate fi cunoscută pe baza simplelor concepte; teoreticianul, în acest domeniu, pentru a împărtăşi şi altora convingerile sale, nu poate face n i mic altceva decât să apeleze la propria lui experienţă interioară. Impresia directă de care trebuie să se lege fiecare configuraţie conceptuală estetică nu poate îi înlocuită de nicio deducţie şi nu are voie să fie dată la o parte de aceasta. „Je ne saurois esperer d către approuve – spune Dubos la începutul operei sale – şi je ne parviens point a faire reconnoatre au lecteur dans mon livre ce qui se passe en lui-même, en un moţ les mouvements les plus intimes de son creur. On n hesite guerres a rejetter comme un miroir infidele le miroir ou l’on ne se reconnoat pas.”[254] Astfel, estetica, având codul ei în mână, nu se mai opune artistului, nici nu doreşte să fixeze celui care abordează arta, nome universal valabile. Ea vrea doar să fie oglinda în care aceştia doi se admiră şi în care îşi pot recunoaşte experienţele şi trăirile cele mai profunde. Orice formare a judecăţii estetice nu poate consta, în cele din urmă, în nimic altceva decât în faptul că aceste trăiri, aceste impresii originare se pot *vedea* tot mai clar şi că se învaţă

254 Vezi Baeumler, *op. cit.,* p. 53.

a se distinge între adausurile accidentale ale reflecţiei. Toate teoriile şi reflecţiile asupra conceptelor estetice, care nu servesc acestui scop, trebuie repudiate; tot ceea ce nu conţine naturaleţea pură a impresiei şi ne face să avem încredere în ea, îi lipseşte scopul esenţial pe care estetica trebuie să şi-l propună. În sens propriu-zis, gustul nu poate fi nici învăţat, nici configurat prin consideraţii teoretice; şi tot atât de puţin, percepţia sensibilă este capabilă şi are nevoie de o astfel de învăţătură. „Impulsurile inimii provin din aceasta într-o mişcare ce premerge orice meditaţie. Inima noastră este creată şi configurată pentru aceste impulsuri. De aceea, activitatea sa premerge oricăror raţionamente *(raisonnements),* tot aşa cum în percepţia simţurilor, activitatea ochiului şi a urechii o ia înaintea acestora. Tot aşa de rar putem găsi oameni care să nu fie născuţi cu acest sentiment, precum găsim orbi din naştere; însă, acelora care nu-l au, li se poate da tot atât de puţin, precum putem oferi orbi lor vederea... Se plânge la o tragedie, fără ca înainte să se fi discutat dacă subiectul expus de poet are în sine forţa de a emoţiona şi dacă este imitat adecvat. Sentimentul ne învaţă să decidem să facem o cercetare, înainte să ne fi gândit... Dacă meritul esenţial ale unei poezii sau al unei picturi ar consta în faptul că ar fi conform regulilor stabilite anterior, atunci cea mai bună cale de a judeca perfecţiunea sa ar fi calea discuţiei şi a analizei. Însă, cel mai mare merit al unei poezii sau al unei picturi constă în a ne place; toţi oamenii ştiu, cu ajutorul senzaţiei interne, fără a cunoaşte regulile, dacă operele de artă ating acest scop". i

„Gustul" nu va mai fi alăturat şi încadrat aici proceselor logice conclusive, ci aşezat pe poziţii egale, în nemijlocirea sa, cu actele pure ale percepţiei, văzului, auzului, gustului şi mirosului, cu aceasta, fiind trasată calea pe care Hume o va urma până la capăt. Filosofia lui Hume introduce şi se ocupă mai puţin de problemele estetice decât de cele teoretice şi psihologice, de cele etice şi religioase. Cu toate acestea, şi în cadrul acestui cerc

problematic, ea deţine o poziţie importantă şi, din punct de vedere *metodic*, rămâne şi aici, în totalitate, o realizare originală. Deoarece, pentru Hume, frontul de luptă de până acum s-a dislocat. Conducătorii spirituali ai „esteticii sentimentului” doreau să apere tot mai energic specificitatea şi unicitatea sentimentului şi să

I *Ibidem,* II, sect. XXIII.

susţină nemijlocirea acestuia: niciodată nu s-a putut merge atât de departe încât ei să atace *raisonnemen*tul ca atare; să se îndoiască de „raţiune”, de funcţia ei fundamentală propriu-zisă. Pentru ei, războiul se dădea doar pentru

0 *separare* a puterilor, nu pentru o atenuare şi o contestare a raţiunii înseşi. În calitate de forţă a gândirii logice, de forţă a consecinţei cauzale pe care se bazează toată cunoaşterea noastră despre realitate, raţiunea rămâne inatacabilă. Însă, tocmai în această direcţie, Hume tace încă un pas decisiv. El se încumetă să deplaseze câmpul de bătălie pe terenul adversarului; el vrea să arate că tocmai punctu 1 în care raţionalismul îşi văzuse până acum mândria şi puterea sa, constituie de fapt cel mai slab punct al poziţia ei sale. Acum, sentimentul nu mai trebuie să se justifice în faţa scaunului judecătoresc al raţiuni i, ci raţiunea va fi citată acum în faţa forumului senzaţiei, al „impresiei” pure şi chestionată în legătură cu dreptul pretenţiilor ei. Sentinţa va fi următoarea: toată puterea pe care raţiunea pură şi-o alocase, a fost o putere ne legitimă şi contra naturii. Raţiunea nu îşi pierde doar poziţia ei de suverană, ci trebuie să renunţe, în propriul ei domeniu, în domeniul cunoaşterii, la rolul său de conducător, punându-se la dispoziţia imaginaţiei. Cu aceasta, rolurile în disputa pe marginea baze l or esteticii, s-au schimbat în totalitate. În timp ce, înainte, imaginaţi a mai trebuia încă să ducă lupte în vederea recunoaşterii şi îndreptăţirii sale, acum ea este considerată ca fiind torţa fundamentală propriu-zisă a sufletului, stăpâna căreia toate celelalte torţe trebuie să i se subordoneze. Consecinţele care decurg de aici pentru construcţia esteticii, pentru o „filosofie a frumosului”, au

fost trase în mod expresiv în eseul lui
1 lume, *Of the Standard of Taste*". Chiar şi este! ca scepticismului trebuie să fie abandonată dacă, prin acest abandon, înţelegem renunţarea la normele universal valab de şi necesare pentru toate timpurile şi pentru toţi subiecţii gânditori. Nicăieri, pretenţia la o astfel de normă a adevărului şi a necesităţii nu este atât de facil de combătut ca în domeniul estetic: deoarece, experienţa cotidiană ne învaţă că nu există o scală fixă de valori estetice şi că ea nu a existat niciodată. De la o epocă la alta, de la un individ la altul, etalonul pe care-l stabilim pentru aprecierea frumosului se schimbă. Încercarea ca din acest flux de opinii să extragem una singură, dorind să o tăcem model şi să o înzestrăm cu ştiam p i la adevărului a şi necesităţii, este zadarnică. Însă, când noi trebuie să recunoaştem această variabilitate şi relativitate a judecăţii de gust atunci, pe de altă parte, pentru estetică, această recunoaştere nu ascunde aceleaşi[255]

pericole care existau în cazul logicii şi al ştiinţelor pur raţionale. Deoarece, acestea din urmă nu doreau şi nu puteau să renunţe la un etalon obiectiv, ce se află în natura lucrurilor. Ele pretindeau că pot cunoaşte obiectul însuşi, în purul său „în sine" şi că pot descrie determinaţia esenţei *sale*: **ele şi-au cules roadele şi şi-au văzut scopul atins, atunci când scepticismul le-a imputat limitele care sunt puse definitiv unei astfel de încercări. În domeniul ştiinţelor raţionale, scepticismul este, de aceea, întotdeauna un principiu pur negativ, dizolvant. Însă, lucrurile se schimbă îndată ce pătrundem în sfera sentimentului şi în cea a** *judecăţilor pure de valoare.* **Deoarece, fiecare judecată de valoare, înţeleasă în mod corect, nu vrea să aibă în vedere „faptul însuşi" şi natura absolută a acestuia, ci ea exprimă doar o anumită** *relaţie* **care există între obiecte şi noi înşine, în calitate de**

255 **Vezi Hume,** *Four Disertations: The Natural Hislory of Religion; of the Passion; ofTragedy; of the Standard of Taste (1157)* **(n. tr.).**

subiecţi sensibili şi gânditori. Această relaţie poate fi „adevărată" în fiecare caz particular, fără a fi, însă, întotdeauna aceeaşi. Fiindcă, natura şi adevărul unei relaţii nu depind niciodată doar de *unul* **dintre membri, ci provin din maniera în care aceştia se determină reciproc. De aceea, luarea în considerare a subiectului care doreşte şi valorizează nu este nimic din ceea ce ar fi exterior pentru conţinutul şi sensul judecăţii de valoare; ci, prin aceasta, conţinutul poate fi determinat şi sensul constituit. Dacă acest lucru a fost o dată înţeles, atunci va rezulta un primat propriu-zis al judecăţii pure estetice asupra judecăţii logice. Primatul nu este dat de faptul că una** *realizează* **mai mult decât alta, ci de faptul că una** *pretinde* **mai puţin. În măsura în care judecata estetică se opune fiecărei generalizări nepermise şi nu se pronunţă asupra obiectelor ca atare, ci doar asupra raportului nostru cu obiectele, ea poate ajunge la acea adecvare la care ştiinţa despre obiectiv, în zadar aspiră. Subiectul individual nu-şi poate aroga dreptul de a fi judecător al lucrurilor; însă, el este singurul judecător posibil al propriilor sale stări. Judecata estetică, considerată în mod corect, vrea să se pronunţe doar în legătură cu aceste stări. Astfel, ea poate ajunge mult mai departe tocmai pentru faptul că ea aspiră la puţin. Intelectul poate greşi deoarece măsura sa nu se află în el însuşi ci în natura lucrurilor, la care el se raportează şi cu care vrea să „se întâlnească" într-un mod oarecare. Însă, sentimentul nu se expune la astfel de erori; deoarece, conţinutul şi măsura sa nu se află în exterior, ci în sine. „All sentiment is right, because sentiment has a reference to nothing beyond itself, and is always real, wherever a man is conscious of it. But all determinations of the understanding are not right; because they have a reference to something beyond themselves, to wit real matter of fact, and are**

not always conformabile to that standard."[256] Dintre o mie de judecăţi diferite asupra unei stări de fapt pur obiective, există doar una se în gură care este corectă şi adevărată; singura dificultate constă doar în identificarea acesteia. Dimpotrivă, o mie de sentimente şi de ap rec ieri diferite asupra aceluiaşi obiect pot fi toate corespunzătoare. Deoarece, niciun sentiment nu va înţelege şi desemna ceva obiectual, ci întotdeauna va exprima doar o relaţie *(conformity or relation)* între obiect şi organele de simţ şi capacităţi le se în itului nostru. De aceea, noi putem să judecăm frumuseţea în sens „obiectiv" tocmai pe motiv că ea este ceva pur subiectiv, că nu este un lucru, ci doar o stare în noi înşine. „Beauty is no quality in things themselves: it exists mere ly in the mind which contemplates them, and ea ch mind perceives a diJTerent beauty". i

Prin toate acestea, se pare că ultimul rest de valabilitate universală este radial din u decata estetică; dar, atunci când Hume, atât aici, cât şi în domeniul pur logic, ren un că la ori ce fapt de a fi un i versal valabil, din punct de vedere teoretic, el nu vrea, în nici un caz, să respingă orice fapt de a fi universal valabil l, din punct de vedere practic. Cu toate acestea, din punct de vedere pur conceptual, trebuie să se constate că sentimentul estetic şi aprecierea valorii estetice, deoarece ambele spun ceva doar despre natura subiectului, au valoare doar pentru însăşi această natură şi doar în cadrul sferei sale. Însă, dacă aici nu poate fi vorba despre idenitate reală, d despre identitate în sensul logic al cuvântului, atunci există totuşi o constanţă empirică, iar aceasta nu perm de ca diferenţele inevitabile ale sentimentului şi ale judecă Iii de

---

256 „Toate sentimentele sunt corecte; pentru că sentimentul nu arc nici o altă referinţă în afară de sine însuşi; şi este real întotdeauna când cineva îl conştientizează. însă, nu toate determinabile intelectului sunt corecte; deoarece, ele au o referinţă la ceva ce se află în afara lor, la lucrurile şi stările reale de fapt, care nu întotdeauna sunt în conformitate cu acel standard." (eng/.) (n. tr.).

[1] Hume, *Of the Standard of Taste*; *Essays Moral, Politica! andLitterary,* ed. Green şi Grose, Londra, 1898, p. 268. [„Frumuseţea nu este o calitate intrinsecă a lucrurilor: ea există mai mult în mintea celui care le contemplă iar fiecare minte concepe o altă frumuseţe." (*engl)* (n. tr.).]

gust să iasă în afara oricărui etalon. Un astfel de etalon nu ne este dat apriori prin „esenţa” frumosului, însă ne este dat pur obiectual, prin natura omului. Aceasta are grijă ca opoziţi i l e să nu ia proporţii indeterminabile, ci ca ele să se oprească în cadrul acelor limite stabilite prin umanitatea însăşi, nu ca un co neept universal logic sau ca un ideal etico-estetic, ci ca un gen bi o logic. Dacă fiecare individ se abate de la alţii, atunci această deviere coincide în acelaşi timp cu a altora; însăşi variaţia are extensiunea şi legea sa determinată.

De aici rezultă acea coincidenţă *relativă* a judecăţilor estetice pe care o putem constata peste tot ca fenomen pur real. Pe cât de puţin se pot impune aici nonne absolute, pe atât de clar ni se arată, pe de altă parte, o regularitate empirică şi, în aceeaşi măsură, o secţionare empirică. Văzută pur abstract, diferenţa rămâne posibilă; însă, *in concreto,* ea devine absurdă. Cine doreşte să-i plaseze la *un* anumit nivel pe Ogilby şi Milton, pe Bunyan şi Addison, raportându-se la geniul lor şi la maniera lor de a scrie, acela nu va putea fi combătut pe motive pur raţionale. Însă, judecata sa nu va fi mai puţin extravagantă dacă ar dori să compare un iaz cu un ocean sau un muşuroi de cârtiţe cu Pic von Teneriffa. De aceea, identitatea la care ridică pretenţie gustul, în calitate de *sensus communis,* nu se poate nici deduce, nici demonstra. Însă, ea se prezintă în faptă şi obţine prin aceasta un fundament mai bun şi mai puternic decât i-a putut oferi cândva simpla speculaţie. Se arată deja că, din punct de vedere pur empiric, identitatea reală a judecăţii se produce mai repede şi mai sigur în domeniul gustului decât în cel al cunoaşterii raţionale, pur filosofice. În ceea ce priveşte sistemele filosofice, trebuie să existe ceva comun pentru fiecare dintre acestea, doar pentru propriul său timp; strălucirea sa dispare repede, fiind obscurizată printr-o nouă constelaţie. Dimpotrivă, marile opere clasice de artă au rezistat mult mai bine probei timpului. Chiar dacă ele sunt strict legate de epoca lor şi sunt inteligibile doar pe baza condiţiilor speciale spirituale ale acelei epoci, totuşi,

se arată că această condiţionalitate a acţiunii lor influente nu are limite. Mai mult, ele stabilesc conexiuni între secole, devenind cea mai sigură dovadă pentru faptul că, dacă gândirea omenirii s-a schimbat, sentimentul şi capacitatea estetică de a fi impresionat rămân de fapt aceleaşi. Adevărul aparent obiectiv, care trebui a să fie conţinut în operele gânditorilor antici, este pentru noi, acolo; însă, vraja pe care o resimţim din creaţia literară antică nu s-a spulberat iar forţa cu care a acţionat asupra noastră, în calitate de subiecte sensibile, nu s-a diminuat deloc. „Aristotle and Plato, and Epicurus, and Descartes may successively yield to ea ch other: but Terence and Virgil maintain an universal, undisputed empire over the minds of men. The abstract philosophy of Cicero has lost its credit: the vehemence of his oratory is still the obiect of our admiration."[257][258]

Cu aceasta, s-a constatat doar un *minimum* de „universalitate valabilă" estetică, în privinţa căreia, nici gânditorii empirici ai secolului al XVIII-lea nu au putut să se liniştească în totalitate. Dacă ei recunosc în experienţă izvorul judecăţii estetice, atunci ei fac totuşi încercarea de a aşeza experienţa pe un fundament solid şi de a-i fixa un anumit sens „obiectiv". Însă, prin aceasta, problema va suferi o mutaţie; deoarece, nu se va mai avea în vedere exclusiv abordarea fenomenelor estetice ca atare şi descrierea lor pură, ci *cauzele* acestor fenomene; se va încerca demonstrarea a ceea ce se numeşte *fundamentum in re** al fenomenelor. Unde altundeva ar putea fi căutat acest fundament decât în a ancora frumuseţea într-o *conformitate cu scopul* şi în a arăta că ea nu este altceva decât expresia învăluită a unei astfel de conformităţi? Diderot este cel care, în teoria sa estetică, revalorizează acest motiv. Pentru el, gustul este obiectiv şi subiectiv

257 *Ibidem,* p. 269.

258 *Ibidem,* p. 280. [„Aristotel şi Platon, Epicur şi Descartes ar fi putut să strige succesiv unul la celălalt: dar, Terence şi Virgil menţin un imperiu universal, nedisputat deasupra minţilor oamenilor. Filosofia abstractă a lui Cicero şi-a pierdut credibilitatea: vehemenţa oratoriei sale mai este încă obiectul admiraţiei noastre." (*engl.*) (n. tr.).]

deopotrivă. Este subiectiv deoarece nu are altă bază în afară de sentimentul individual; obiectiv, pentru că acest sentiment este doar rezultatul şi ecoul a sute de experienţe individuale. În prezentualitatea sa pură, el nu este ceva ce mai poate fi definit sau întemeiat, un *je ne sais quoi*; însă, din acest „incognoscibil" se poate obţine o cunoaştere *mediată*, dacă raportăm acest prezent la trecutul său. În fiecare judecată de gust se sintetizează o i nfinitate de experienţe anterioare. Ea nu se explică atât printr-o reflecţie speculativă, cât printr-un simplu „instinct": deoarece, un „instinct" pentru frumos nu ar fi nimic altceva decât o *qualitas occulta"*, a cărei acceptare în psihologie este la fel de ineficientă şi care trebuie să fie la fel de evitată şi exclusă precum a fost şi în teoria naturii. Noi scăpăm de ambele pericole dacă găsim o explicaţie pur empirică a acestui aşa-zis „instinct" – dacă îl cunoaştem ca fiind ceva mediat şi devenit, şi nu ceva penminent şi originar. Din momentul în care ne-am deschis pentru prima dată ochii la lumină, am preluat în noi nenumărate impresii, fiecare fiind însoţită de un anumit sentiment sau judecată de valoare, de o aprobare sau dezaprobare. Pe măsură ce aceste experienţe se acumulează în em oria noastră, intersectându-se şi.com primându-se într-o nouă expres le de ansam al u, rezultă de aici ceea ce noi numim sentiment pentru frumos. Fireşte, acest sentiment este „iraţional", în sensul că, în pura *trăire* a frumosului, amintirea experienţelor anterioare dispare şi că *actualitatea* acestor trăiri nu ne poate da în acelaşi timp o cunoaştere a const i tu irii lor, a originii lor genetice.[259260]

Pentru Diderot însă, dacă această origine nu este un fenomen direct vizibil, atunci ea este un postulat pe care îl deduce din premisele generale ale empirismului. „Quest-ce

---

259* Fundamentul în lucruri *(lat.)* (n. tr.).

u Calitate ascunsă *(lat.)* (n. tr.).

260 Vezi scrisorile lui Diderot către Sophie Volland, din 2 septembrie 1762 şi din 4 octombrie I 767 în Diderot, *Scrisori către Sophie Volland, ed. cit.,* pp. 265-270, 371-379; pentru estetica lui Diderot, vezi noua prezentare a lui Folkierski, *Entre le Classicisme et le Romantisme, Etude sur l 'Esthetique et Ies Estheticiens du XVHP siecle,* Paris, 1925, p. 355 şi urm.

donc que le gout? Une facilité acquise par des experiences reiterees, a saisir le vrai ou le bon, avec la circonstancce qui le rend beau et d'en être promptement et vivement touché". În năzuinţa sa de a da o *explicaţie* pur empirică frumosului, Diderot se află din nou în pericolul de a-şi pierde *specificitatea* lăsând-o să se transforme în ceva care atinge *perfecţiunea* fizică sau morală, în ceva obiectiv, în conformitate cu scopul. „Michelangelo dă Bisericii Sf. Petru din Roma cea mai frumoasă formă pe care el o poate realiza. Emoţionat de frumuseţea acestei forme, geometrul La Hire face după ea o schiţă şi observă că această schiţă reprezintă curba celei mai mari rezistenţe posibile. De ce Michelangelo făcuse această curbă când el putea să mai aleagă dintre atâtea altele? Cauza: experienţa cotidiană. Ea arată atât dulgherului cât şi sublimului Euler, unghiul de care au nevoie pentru a proteja un zid, ameninţat cu prăbuşirea, cu o bârnă de sprijin. Ea l-a învăţat să dea aripilor unei mori de vânt acea înclinaţie care este cea mai favorabilă pentru mişcarea sa rotativă. În calculul ei subtil, ea lasă să pătrundă elemente pe care niciun geometru al academiei nu le-ar putea găsi mai bine". 2 În această explicaţie empirico-practică, frumosul nu ameninţă în originea sa doar *experiencejournaliere,* ci va fi constatat în cele din urmă în această sferă a experienţei, aşa cum şi Diderot a văzut frumuseţea corpului uman în faptul că el este astfel configurat încât îndeplineşte excelent funcţiile sale vitale. „Le bel homme est celui que la nature a forme pour remplir le plus aisement qu'il est possibic les deux grandes fonctions: la conservation de) individu', qui's etcând a beaucoup de choses, et la propagation de l cspece qui's dtend a ţine" 3 Se observă că pericolul pe care voia să-l depăşească empirismul n-a fost realmente înfrânt şi că obstacolul de care se lovea estetica raţionalistă, n-a fost evitat. Acolo unde el vrea nu numai să descrie frumuseţea ci şi să o întemeieze, acolo el poate face aceasta doar prin faptul că se sprijină de „adevăr".

şi o vede ca o formă învăluită a acestuia. Acum, doar norma adevărului s-a deplasat: deoarece,

conţinutul ei nu va mai fi întemeiat în teze apriorice, în principii generale şi necesare, ci în experienţe practice, în util şi cotidian. Sensul şi valoarea proprie a frumosului nu va fi dată de niciuna dintre aceste două modalităţi explicative. Etalonul care este folosit în ambele cazuri, aparţine unui alt nivel decât aceluia în care se află *fenomenul* **pur al frumuseţii. Aşa cum în estetica clasicistă „raţiunea11 deţine primatul, în estetica empirică, îl deţine „intelecţii l”. Imaginaţia va fi recunoscută în teorie ca o facultate independentă, ca o forţă particulară a sufletului, încercându-se să se demonstreze că este o facultate centrală, o origi ne psihologică chiar şi pentru fiecare facultate pur teoretică. Pe de altă parte însă, acum ameninţă din nou pericolul nivelării: deoarece, în măsura în care ea pătrunde, în acest fel, în sfera teoretică, pentru a o supune, acest fapt conduce la înfrângerea ei. Reala autonomie a frumosului şi autarhia imaginaţiei pot fi obţinute doar pe o altă calc. Impulsul ideatic necesar pentru atingerea acestui scop, i-a fost refuzat atât raţionalismului estetic, cât şi empirismului estetic. El putea porni doar de la un gânditor care nu năzuia nici să divid㠖 frumosul teoretic, slabi lindu-i reguli, nici să-l descrie din punct de vedere ps i hologic şi să-l explice genetic, ci care trăia în** *intuirea* **lui pură, lăsându-se stăpânit şi copleşit de acesta. Un astfel de gânditor este în secolul al XVIII-lea, mai întâi, Shaflesbury. De aceea, teoria sa a fost chemată să întemeieze prima flaw/le completă şi independentă a frumosului.**

Estetica intuiţiei şi problema geniului

Estetica engleza **a secolului al XVIII-lea nu a mers nici pe urmele clasicismului francez, nici pe cele ale lui Hume. Desigur,** *influenţa* **ambelor şiruri ideatice, în problematica şi evoluţia lor, este incontestabilă. Nu doar literatura engleză a secolului al XVIII-lea, ci şi teoria estetică ia în considerare**

marele model pe care îl propusese tragedia clasică franceză, fiind influenţată în multe detalii de acesta. În ceea ce priveşte mişcarea ideologică empiristă, era atât de greu să i te sustragi, astfel încât motivele ei esenţiale au fost preluate deja în primele *începuturi* ale problemei estetice. Deoarece, această problemă va fi văzută din puncte de vedere psihologice şi abordată conform acestora. Însă, în cadrul psihologiei, se pare că în Anglia secolului al XVIII-lea, în raport cu adevărata metodă de abordare „conform naturii11, nu mai putea să existe o temporizare. Prin Locke, Berkeley şi Hume, victoria empirismului a fost decisă definitiv; începând de atunci, nu a mai fost vorba de a le discuta principiile, ci doar de a da tocmai acestor principii cea mai mare extindere şi aplicare asupra unor domenii tot mai noi şi asupra unor fenomene complexe ale vieţii sufleteşti.

Dacă estetica engleză a reuşit totuşi să se sustragă acestei fascinaţii a empirismului, ea datorează aceasta circumstanţei că a acceptat tot mai mult o teorie filosofică neconfigurată sub constrângerea gândirii empiriste şi, pornind de la aceasta, a putut crea. Conducătorii esteticii engleze din secolul al XVIII-lea se întorc la Shaftesbury, simţindu-se elevii acestuia. Însă, Shaftesbury însuşi nu şi-a format imaginea despre lume după anumite modele pe care le-ar fi putut prelua direct din propria sa epocă. El a fost discipolul lui Locke, însă a împrumutat de la el doar anumite *conţinuturi,* în timp ce *forma* spiritului său şi a teoriei sale îi aparţin în totalitate. Prin ea, el nu se simte înrudit cu filosofia contemporană lui, ci caută, pentru ea, alte modele spirituale şi alte prototipuri istorice. Pentru a constata distanţa la care se află Shaftesbury faţă de propria sa epocă, este suficient să răsfoim jurnalul său filosofic. În acest jurnal nu găsim niciun ecou al problemelor ce au mişcat această epocă, al deciziilor

conceptuale şi practice în faţa cărora ea se afla. El iese în afara tuturor acestor probleme stringente ale propriului său timp. În locul acestora, el caută contactul direct cu Renaşterea şi cu lumea conceptuală antică. Cu aceasta din urmă, cu Platon şi Aristotel, cu Plotin, Seneca, Marcus Aurelius, cu Epictet, Shaftesbury, în acest jurnal, se află nemijlocit în dialog. Nimic nu-i repugnă mai mult decât faptul de a lăsa filosofia să se constituie într-un sistem de concepte logice sau într-o structură de teorii şti inţifice. El doreşte să reînnoiască şi să încorporeze în ea idealul său originar, idealul de *ştiinţă pură a înţelepciunii.* **Pe** *acest* **drum şi nu pe cel al speculaţiei abstracte sau al experienţelor empirice, s-a apropiat el pentru prima dată de problemele esteticii. Pentru el, acestea erau probleme individuale de viaţă, cu mult înainte de a fi devenit probleme pur teoretice. Shaftesbury nu vede estetica exclusiv prin prisma** *operei de artă,* **ci are nevoie de ea pentru a putea primi din partea ei un răspuns la întrebarea despre adevărata configuraţie a vieţii, despre legeea sub care se află construcţia cosmosului, atât cel intern cât şi cel spiritual-personal. Filosofia, înţeleasă ca pură ştiinţă a înţelepciunii, rămâne în sine nedesăvârşită dacă nu se încheie printr-o teorie a frumosului în care să-şi realizeze plinătatea sa concretă. Adevărul nu poate să existe fără frumuseţe şi nici frumuseţea fără adevăr. Teza centrală a filosofiei şi esteticii lui Shaftesbury,** *alt beauty is truth,* văzută din această perspectivă, apare în adevărata ei lumină. După *textul exact,* această teză nu se distinge prin nimic de acea pretenţie la obiectivitate, reprezentată de estetica clasicistă franceză: şi pare că nu ar fi nimic altceva decât o traducere a tezei lui Boileau, *rien n'est pas beau que le vrai.* Şi totuşi, acest ecou este doar aparent; deoarece, prin aceleaşi cuvinte se exprimă o cu totul altă idee. Când Shaftesbury identifică frumuseţea cu adevărul, el nu ia

adevărul în sensul unei chintesenţe de cunoştinţe teoretice, de teze şi judecăţi care se bazează pe reguli logice fixe, pe principii şi pe concepte. Pentru el, „adevărul” este mai mult structura de sens internă a universului: o structură care nu poate fi cunoscută prin simple concepte, nici inductiv, prin acumularea experienţelor individuale, ci doar trăită nemijlocit şi înţeleasă intuitiv. Această formă de trăire şi de înţelegere interioară ne va fi dată prin fenomenul frumosului. În el, bariera dintre lumea „internă” şi cea „externă” se suspendă; în el se arată că aceeaşi lege se aplică amândurora şi se exprimă în manieră proprie. „Măsurile interioare” *(interior nwnbers)* pe care le regăsim în fiecare apariţie a frumosului, ne dezvăluie misterul naturii şi al lumii psihice deopotrivă. Deoarece, chiar şi aceasta este doar în aparenţă o lume „externă”, un ceva care se află obiectual la îndemână, un ceva care are drept caracteristică doar faptul că se acţionează asupra lui. Adevărul cel mai profund al ei constă, mai mult, în faptul că în ea trăieşte un principiu al *acţiunii* înseşi şi că toate creaţiile ei conţin şi iradiază acest principiu în măsură diferită şi cu forţa di ferită. *Această* modalitate de „reflecţie” care ne arată interiorul şi exteriorul într-o legătură insolvabilă este cea pe care o simţim în intuirea frumosului. Orice frumuseţe este întemeiată pe adevăr şi se explică prin adevăr; pe de altă parte însă, sensul deplin şi concret al adevărului nu ni se poate revela decât în fi umuseţe. Astfel, Shaftesbury deplasează cerinţa fundamentală stoică, *dpooyoupsvm-ţi] </J>n-a & t* din etică în estetică. Cea mai pură legătură dintre sine şi lume este realizată de către om prin mediul frumosului. În acest mediu el nu numai că înţelege ci şi află că toate ordinile şi regulile, unitatea şi legitatea, se bazează pe una şi aceeaşi formă primordială; că unul şi acelaşi întreg se manifestă nemijlocit atât în el însuşi cât şi în alte esenţe individuale. Adevărul cosmosului îşi va găsi expresie în fenomenul frumuseţii; el nu rămâne mult timp închis în sine, ci îşi obţine expresia şi cuvântul – acel cuvânt prui care îşi

revelează pentru prima dată sensul, *Ăo-og*-ul[261]propriu-zis.

În comparaţie cu configuraţia pe care o are estetica în sistemul clasicist şi în teoriile empiriste, prin concepţia lui Shaftesbury, aceasta va fi situată pe un alt fundament. Ne aflăm aici într-un autentic punct de cotitură al evoluţiei sale; într-un punct în care spiritele şi problemele trebuiau să se despartă. Totuşi, această separare nu va fi făcută la modul cel mai riguros, nici nu va fi constatată după ce a fost înfăptuită. La succesorii lui Shaftesburry, la Hutcheson, la Ferguson, la Home, motivele originare ale acestuia nu au fost păstrate în deplina lor puritate; ele s-au amestecat cu idei de o altă provenienţă, acomodându-se inconştient cu acestea. Însă, a existat *un* motiv care şi-a păstrat forţa chiar şi în această atenuare şi în acest eclectism. Prin teoria lui Shaftesbury, centrul şi focarul sistematic al problematicii estetice s-a dislocat. Întrebarea esteticii clasice viza în primul rând *opera de artă* pe care o vedea asemeni unei opere a naturii, dorind să o cunoască prin mijloace analoage. Ea căuta o definiţie a operei de artă ce se dorea a fi comparabilă cu o definiţie logică, respectiv să determine particularul prin genul său, prin *genusproximum*[262] şi *diferenţia specifica*[263]. Teoria despre constanţa genurilor şi despre regulile obiective care îi stau la bază s-a născut din aspiraţia spre o *asemenea* determinare. Estetica empiristă se diferenţiază de acest mod de abordare nu doar după metoda sa ci şi după obiectul său. Ea nu se raportează la *operele* de artă, la ordonarea, clasificarea şi subsumarea lor. Mai mult, ea vizează *subiectul* artistic care simte plăcerea, a cărui stare vrea să o cunoască şi să o descrie cu mijloacele sale. Punctul central nu este aici configuraţia, simpla formă a operei ca atare, ci totalitatea proceselor psihice în care are loc trăirea operei de artă. Aceste procese trebuie analizate

---

261 Fiinţă I vieţuitor în conformitate cu natura (gr.) (n. tr.).

262 Gen proxim (lat.) (n. tr.).

263Vezi mai sus, p. 91 şi urm.

În acest sens, vezi prezentarea ideilor de bază ale lui Shaftesbury, în *Philosophischen Briefen* a lui Schiller; *l+'erke* (Cottasche Săkular-Ausgabe), XI, 118.

până în cele mai mici detalii şi până la ultimele lor clemente primordiale. Dimpotrivă, la Shaftesbury, problemele de acest fel nu se află în centrul intereselor sale filosofice. El nu porneşte nici de la ordonarea şi clasificarea operelor de artă, nici de la explicarea proceselor sufleteşti care au locân cel care contemplă; el nu vizează nici formarea logic-conceptuală, nici descrierea psihologică. Pentru el, frumosul înseamnă o revelaţie de altă natură: ea provine din alte temeiuri şi vizează un cu totul alt scop. În intuiţia frumosului, pentru oameni, are loc cotitura de la lumea creată la lumea creatoare; de la univers ca ansamblu al realului-obiectiv, la forţele active care l-au creat şi care îl susţin din interior. *Această* intuiţie nu se poate obţine nici de la simpla analiză a operei de artă, nici de la aprofundarea acelui proces care are loc în momentul în care subiectul sensibil se bucură de opera de artă. Cu toate acestea, după Shaftesbury, noi ne aflăm la periferia, la cercul exterior al frumosului şi nu în centrul său. Acest centru nu poate fi căutat în bucurie şi în receptare, ci doar în configuraţie şi creaţie. Toate receptările rămân insuficiente şi neputincioase în măsura în care nu ne conduc la spontaneitate, singura origine a frumosului. Dacă ni s-a revelat această origine, atunci, cu aceasta, singura sinteză posibilă adevărată nu s-a înfăptuit doar între subiect şi obiect, între eu şi lume, ci şi între om şi Dumnezeu. Deoarece, şi opoziţia dintre om şi Dumnezeu se anulează în momentul în care nu ne vom gândi la primul doar sub aspectul existenţei lui „creaturale”, ci şi sub aspectul forţei creatoare, imprimată originar în el, cu alte cuvinte nu sub aspectul său de creat, ci sub cel de creator. Adevărata *asemănare* nu se dezvăluie acolo unde omul persistă încă în cercul creatului, al realului-empiric, încercând să-şi circumscrie ordinea în care se află. Ea rezultă doar în acea prefigurare internă ce stă la baza fiecărei opere de află autentice. Aici, pentru prima dafă, omului i se relevă adevărata sa natură prometeică: el devine „al doilea creator sub Jupitefv Drumul către înţelegerea esenţei divine străbate necesar această

mediere. Artistului, care în permanenţă naşte din sine o lume în miniatură, conferindu-i determinare obiectuală, îi va fi inte l în i b i l'universul în calitate de creaţie a aceloraşi forţe pe care el le conşti entizează în sine. Pentru el, fiecare fiinţă individuală este doar un semn şi o fi ierogl iia a divinităţii: el citeşte „sufletul artistului în Apoll-ul său". 2

Pe lângă raţionament şi experienţă, apare acum o a treia forţă care le cuprinde, con 1 orm lui Shaficsbury, pe toate celelalte şi care ne deschide accesul la adevărata profu n zime a esteticului. Nu gândirea „discursivă", lentă, de la un concept la altul, nici examinarea atentă a fenomenelor singulare nu pot pătrunde în această profunzime. Ea este accesibilă doar unui „intelect intuitiv" care nu merge de la parte la întreg, ci de la întreg la parte. Shaftesbury a preluat acest model filosofic, ideea şi idealul unui astfel de intelect intuitiv, al unui *intellectus archetypus*[264265], din teoria lui Plotin despre „frumosul inteligibil". Însă, el utilizează această idee într-un nou sens şi îi dă o tendinţă pe care aceasta nu o avea nici la Platon, nici la Plotin. Prin acest sens, el vrea să anuleze cel mai mare reproş pe care Platon l-a adus artei, discreditând-o din punct de vedere filosofic. Arta nu este în niciun caz pl, «7; cnr; (mimesis}0 în sensul că ea persistă asupra aspectului exterior al lucrurilor, asupra fenomenului, încercând să-l imite pe cât de fidel posibil. Forma ei de „imitaţie" aparţine unei alte sfere şi unei alte dimensiuni; deoarece, ea nu imită simplul produs, ci actul de producere, nu devenitul, ci pura devenire. Faptul că ea se transpune nemijlocit în această devenire pură, constituie, după Shaftesbury, adevărata esenţă şi taină a *geniului.* Cu aceasta, pentru prima dată, problema geniului devine o problemă de bază a esteticii. La această problemă nu poate conduce nici analiza logică, nici experimentul empiric; doar o „estetică a intuiţiei" i-ar putea da un conţinut şi o semnificaţie deplină. Şi aici trebuie să ne

264 Intelect arhetipal (lat.) (n. tr.).

265 Mimare, imitaţie (gr.) (n. tr.).

ferim să „citim” evoluţia conceptelor şi a ideilor doar pe baza *istoriei cuvântului.* Shaftesbury nu a creat cuvântul „geniu”. El îl foloseşte în calitate de termen cunoscut şi de multă vreme utilizat în estetică într-un mod familiar. Însă, el este primul gânditor care nu numai că utilizează acest termen, ci şi îl eliberează de indeterminarea şi echivocitatea în care se aflase până atunci, conferindu-i un sens pregnant, specific filosofic. În estetica clasicistă, în conceptul de „geniu” se va afirma, înainte de toate, înrudirea cu cel de *ingenium,* acesta din urmă fiind identificat cu „raţiunea”, ca forţă fundamentală determinativă a spiritualului. Geniul este suprema sublimare a raţiunii, esenţa tuturor facultăţilor şi capacităţilor sale: „le génie est la raison sublime.”[266] Formarea continuă a teoriei care se desăvârşeşte la Bouhours şi care conduce la o nouă orientare a esteticii, la estetica *delicatesse,* depăşeşte această unilateralitate. Ea nu mai vede în geniu ascensiunea şi progresul liniar al cunoscutului *bon sens,* ci pretinde de la el o altă realizare şi mai complicată. Forţa lui nu va consta doar în înţelegerea adevărului simplu al lucrurilor, exprimând cât mai simplu şi mai pregnant posibil, ci, mai mult, în capacitatea sa de a identifica subtil raporturi ascunse. Ideea „genială” *(pensée ingenieuse)* este cea care părăseşte linia obişnuinţei şi a cotidianului şi conduce la o nouă înţelegere surprinzătoare a lucrurilor, dându-i o expresie „improprie”, prin elemente metaforice şi

266 În cercetarea detaliată pc care Alfr. Bacumler a făcut-o despre preistoria *Criticii facultăţii de judecare, acest* m oment a fost a proape în totalitate trecut cu ved ereaDesigur, I Iclvctius explică geniul prin „talentul de a inventa" (*invention*); însă, c) accentuează în permanenţă că, în oameni, nu există un talent originar şi spontan de invenţie, ci că tot ceea cc noi numim invenţie, constă într-o simplă *combinare,* în alegerea şi în legarea elementelor date. O astfel de legătură produce *aparenta* elementului nou deoarece, tot ceea ce ia fiinţa în acest fel, nu este altceva decât o mascare, o metamorfoză a ceea cc este dat în senzaţie (vezi mai sus, p. 38 şi urm.). Observăm: aceasta este cea mai puternică opoziţie şi replica exactă la acele idei pe care le susţine „mişcarea germană a geniului" şi la acele pretenţii pe care ea vrea să le valorizeze. De la Helvetius, nimic nu conduce la ideea „autonomiei frumosului"; însă, în teoria lui Shaftesbury despre „entuziasm", despre „plăcerea dezinteresată", despre geniul din oameni, înrudit cu „geniul lumii" şi crescut din acesta, se află primii germeni ai noii concepţii fundamentale care şi-a găsit desfăşurarea şi întemeierea sistematică la Lessing, Hcrder şi Kant.

figurative.2 Cu aceasta însă, geniul este prins în cercul spiritualului pur. Ceea ce are acum importanţă este fineţea, precizia, rapiditatea şi măiestria spiritului, care îşi găsesc expresia sintetizatoare în conceptul de *delicatesse.* Shaftesbury se îndepărtează de ambele concepţii: deoarece el coboară, pe deplin conştient, conceptul de geniu din cercul senzaţiei şi al aprecierii, din cercul *justesse, sentiment, delicatesse,* dorind să-l menţină în sfera forţelor productive, configurative şi creatoare. Prin aceasta,[267]

Shaftesbury a creat pentru evoluţia ulterioară a problemei geniului, un centru filosofic fix – i-a dat o anumită orientare care de acum înainte va fi constatată clar şi sigur în cadrul dezbaterilor popular-filosofice şi popular-psihologice de către adevăratul fondator al esteticii *sistematice.* Pornind de aici, un drum direct conduce la problemele fundamentale ale istoriei germane a spiritului din secolul al XVIII-lea: la *Hamburgischer Dramaturgie* a lui Lessing şi la *Critica facultăţii de judecare* a lui Kant. i I

Însă, teoria lui Shaftesbury despre spontaneitatea creaţiei artistice nu putea să devină eficientă, aşa cum s-a întâmplat de altfel, dacă tocmai în acest punct nu-şi menţinea evoluţia pur teoretică a ideilor care se desăvârşeşte în ea, completarea şi fundamentarea ei permanentă printr-o altă mişcare spirituală. Acolo unde este abordată problema geniului în literatura engleză a secolului al XVIII-lea, unde se va încerca determinarea raportului dintre geniu şi „regulă” – acolo ideea abstractă se reîntoarce imediat în concret. Două nume: Shakespeare şi Milton revin mereu, determinând în egală măsură axul în jurul căruia se mişcă fiecare dezbatere teoretică a problematicii „geniului”. Pornind de la aceste două mari exemple, se va încerca înţelegerea celei mai profunde esenţe a genialităţii; în aceştia era realizat tot ceea ce teoria descrisese ca simplă posibilitate. Această luare în considerare a lui Shakespeare şi Milton şi această

267 Vezi mai sus, p. 283 şi urm.

orientare spirituală apar cel mai bine în *Gedanken über die Originalwerke* a lui Young. Pornind de la tragediile shakespeariene şi de la fascinaţia *Paradisului pierdut,* Young îşi formează convingerea că creaţia geniului poetic nu se poate desemna prin etaloanele obişnuite, intelectuale, prin cele ale intelectului calculator, cu atât mai puţin nu poate fi epuizată. Geniul este tot atât de îndepărtat de acest intelect, precum vrăjitorul de cu constructor. În aceste cuvinte ale lui Young este sintetizată, la modul pregnant şi caracteristic, întreaga sa teorie. El are sentimentul puternic şi profund pentru acea magie ce se află în fiecare mare operă de artă – acest sentiment fiind cel pe care teoria sa încearcă să-l „îmbrace” şi să-l transforme în cunoaştere conceptuală. Această magie a creaţiei literare nu necesită nici intermediere conceptuală, nici nu suportă o astfel de intermediere; deoarece, tocmai în nemijlocirea sa constă torţa ei. Shakespeare nu avea o cultură, nu era un erudit, însă două cărţi se aflau în permanenţă în preajma lui, în care el citea ca nimeni altul: cartea naturii şi cartea omului. i în dramaturgia engleză a secolului al XVIII-lea, se părea că forţa primordială din care provin tragediile lui Shakespeare era de mult stinsă şi suflarea vie pe care a dat-o dramei, părea că e moartă: însă, teoria mai încearcă să implore marile umbre să-i dea din nou viaţă, deoarece este convinsă că adevărata natură a frumosului poate fi obţinută doar prin cufundarea în „operele originale” şi nu învăţată de la imitatori şi epigoni. Doar acestor opere le este proprie adevărata forţa magică; ele nu vorbesc doar intelectului şi gustului nostru, ci pot să dezlănţuie furtuna pasiuni lor în sufletul nostru, cât şi să o conjure şi să o liniştească.

Prelucrarea, argumentarea, dezbaterea şi clarificarea metodică a ideilor fundamentale estetice pe care Shaftesbury le-a făcut în stilul său rapsodic şi imnic, ni le-a prezentat, primul, Hutcheson în a sa *Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue* (1726). Doar prin mijlocirea acestei opere, ideile lui Shaftesbu ry au

intrat în cultura generală erudită a timpului; însă, în acest mediu, nu şi-au păstrat pe deplin sensul lor iniţial şi semnificaţia lor originară. La Hutcheson, limitele dintre „receptivitate" şi „spontaneitate", dintre „senzaţie" şi „intuiţie", pe care Shaftesbury le trasase atât de clar, încep din nou să se şteargă. Deja *expresia* pe care el o alege pentru a desemna natura frumosului este, în acest sens, caracteristică. El nu cunoaşte o mai bună compara Ce pentru acea nemijlocire, în care noi cuprindem frumosul, decât comparaţia cu percepţia sensibilă. Există un *simţ* al frumosului, propriu, indefinibil sau ireductibil la fel cum simţul specific al ochiului, pentru percepţie, este culoarea şi pentru ureche, sunetul. Cui nu are acest simţ, nu i se poate media sau demonstra, tot aşa cum existenţa culorilor şi a sunetelor nu poate fi demonstrată decât prin conştientizarea lor reală.2 Faptul că Hutcheson leagă sentimentul pentru frumos, pentru armonie şi regularitate de un simţ *intern,* diferit de simţurile exterioare şi independent faţă de acestea, nu poate să se schimbe în faţa nivelării şi ştergerii pe care o experimentează ideile lui Shaftesbury. „Geniul" poate fi acum desemnat prin darul de *receptivitate* şi aşezat pe aceleaşi poziţii cu „gustul fin". Pe de altă parte, deoarece Hutcheson se sprijină pe premisele de bază ale lui Shaftesbury, prin teoria sa despre „al şaselea simţ", el se află în faţa unei dileme dificile din punct de vedere metodic.[268]

În *Entstehung der neueren Asthetik,* Heinrich von Stein spunea despre teoria lui Hutcheson că suferă din cauza contradicţiei unui, ca să spunem aşa, „simţ aprioric" deoarece, în aceasta, frumosul ar fi întemeiat pe senzaţie, în timp ce, pe de altă parte, fiecare consecinţă empirică va fi respinsă, sprijinindu-se doar pe valabilitatea universală a acestei senzaţii. Însă, obiecţia ce se va ridica aici revine mai mult *expresiei* pe care Hutcheson a dat-o conceptelor sale, decât conţinutului acestor concepte. Această expresie este insuficientă şi contradictorie în sine dacă el încearcă

---

268 Vezi Hutcheson, *fnquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue,* secţ. 12 şi urm.

să transpună o intuiţie care provine din estetica intuiţionistă a lui Shaftesbury, în limbajul empirismului. Pentru conceptul de intuiţie estetică al lui Shaftesbury, este caracteristic tocmai faptul că el nu recunoaşte alternativa dintre „raţiune” şi „experienţă”, dintre „a priori” şi „a posteriori”. Intuiţia frumosului va indica drumul în vederea depăşirii acestei opoziţii schematice care domină întreaga teorie a cunoaşterii în secolul al XVIII-lea; ea trebuie să situeze spiritul într-un nou loc liber din care să privească acest contrast. Pentru Shaftesbury, frumosul nu este nicio*ideea innata* în sensul lui Descartes, niciuna, în sensul lui Locke, dedusă din experienţă şi transformată de către aceasta într-un concept abstract. El este independent şi originar, „înnăscut” şi necesar în sensul că nu este un simplu accident, ci aparţine înseşi substanţei spiritului, aceasta exprimându-l într-o manieră specifică. Frumosul nu este un conţinut cucerit prin experienţă, nicio reprezentare care i-a fost dată de la început spiritului, asemenea unei monede bătute. El este mai mult, o orientare specifică, o energie pură şi o funcţie originară a spiritului.

Atât în concepţia sa despre artă, cât şi în cea despre natură, Shaftesbury este reprezentantul unei gândiri pur dinamice. Însă, şi acest „dinamism” trebuie separat cu precizie de alte concepţii în aparenţă înrudite. La o primă privire, se pare că în aceasta constă următoarea concordanţă între Shaftesbury şi Dubos. Deoarece, *Reflexions critiques sur la Poesic el la Peinture* a lui Dubos, nu vrea să fie nimic altceva decât întemeierea şi dezvoltarea totală a tezei conform căreia valoarea şi farmecul frumosului constau în însufleţirea şi ascensiunea forţelor sufleteşti. Însă, în măsura în care Dubos vede această „mobilitate” estetică exclusiv din punctul de vedere al spectatorului şi nu din cel al artistului, în măsura în care el reflectă la activitatea celui care contemplă şi nu la cea a creatorului, pentru el, în comparaţie cu Shaftsbury, se răstoarnă toate etaloanele şi toate valorile. Ambele coincid doar în partea negativă a tezei şi nu în cea

pozitivă; ele sunt unite în ceea ce resping, nu în ceea ce afirmă. Se împotrivesc oricăror încercări de a reduce frumosul la reguli fixe, riguroase; atribuie geniului împuternicirea şi forţa de a distruge toate aceste table de legi şi de a propune altele, mai noi, pe baza propriei sale perfecţiuni. La fel se întorc şi împotriva acelei încercări de a cuprinde esenţa frumosului prin „raţionament”, prin determinaţii conceptuale pur discursive şi prin clasificări analitice conceptuale. Ele învaţă o altă cunoaştere, „nemediată”, despre el; însă, *originea* acestei nemijlociri este pentru ambele diferită. Pentru Shaftesbury, ea constă în procesul configurării pure, în timp ce pentru Dubos, trebuie să fie căutată în cercul anumitor moduri, nedeductibile, ale receptării şi cuprinderii. Toate plăcerile estetice se constituie pe baza anumitor reacţii pe care contemplarea unei opere de artă le produce în spectator. El se simte entuziasmat de opera de artă; se simte prins în vârtejul ei şi mişcat mai departe. Pe cât de puternică este această mişcare, pe cât de intens o simţim, pe atât de perfect este atins scopul pe care-l vizează altistul. În măsura în care, în acest mod, Dubos caută emoţia de dragul ei înseşi, el face din *intensitatea* emoţiei pe care o produce în noi opera de artă aproape singurul criteriu de valoare estetică. Calitatea acesteia, natura ei specifică, se retrage pentru el complet, parând că devine total lipsită de semnificaţie. Este caracteristic faptul că Dubos, la începutul scrierii sale, pentru întemeierea tezei că spiritul ar avea nevoi la fel ca şi corpul şi că cel mai puternic în el ar fi instinctul de a se menţine în permanenţă în mişcare, nu face trimitere în primul rând la fenomenele *artistice,* ci dă acestei teze o altă dimensiune. Lui nu-i este teamă să distingă între impresia pe care o avem când contemplăm un tablou sau când auzim o tragedie, de acele emoţii pe care le avem în cazul unei crime crude, la luptele de gladiatori sau coride. Atât într-un caz, cât şi în celălalt, omul va fi mişcat de aceeaşi emoţie; el nu numai că suportă să vadă cea mai puternică suferinţă, ci o caută deoarece, prin ea, va fi eliberat de povara inactivităţii, a

lipsei de ocupaţie. „L'ennuit qui suit bien! Ôt l'inaction de l'âme est un mal şi douloureux pour l'homme qu'il entreprend souvent les travaux les plus penibles, afin de s' Cpargner la peine d'en être tourmente... Ainşi nous courons par instinct après les objets qui peuvent exciter nos passions, quoique ces objets fassent sur nous des impressions qui nous coutent souvent des nuits inquietes et des jours douloureux: mais les hommes en general souffrent encore plus a vivre sans passions, que les passion pe les tont souffrir"[269270]

Dinamica de la care porneşte Dubos şi pe baza căreia el vrea să înţeleagă esenţa şi efectul operei de artă nu este, precum la Shaftesburry, dinamica imaginii şi a formei pure, ci o dinamică a suferinţei şi a pasiunilor. El nu dezvoltă, ca şi Shaftesbury, o estetică intuitivă ce se transpune în centrul procesului artistic încercând să arate specificul *acestuia,* regulile şi măsurile sale interne, ritmul său propriu, ci el oferă o estetică a „pateticului11. El vrea să examineze şi să cuprindă cu privirea stările, *nade (pathe)* * pure, care vor fi produse în oameni prin operele poetice şi prin cele de artă creatoare în general. Pretenţia cea mai mare pe care trebuie să o avem de la artist, singura regulă pe care trebuie să o impunem geniului, nu vizează faptul că acesta, în ceea ce produce, trebuie să ţină cont de anumite norme obiective ci că el, în calitate de subiect, să fie prezent în tot ceea ce creează; să poată împărtăşi spectatorului propriul lui zbucium interior. „Soyez toujours pathétiques et ne laissez jamais languir vos spectatcurs, ni vos auditeurs" I: de aceea, după Dubos, aceasta este prima maximă pe care esteticianul trebuie să o implementeze altistului. În „pateticul imaginilor" (le

---

269 Dubos, *op. cit.,* partea a II-a, secţ. I. [„Fiţi întotdeauna patetici şi nu vă lăsaţi niciodată spectatorii să se plictisească." (jr.) (n. tr.).]
u „Sublimul poeziei şi al picturii este de a atinge şi de a place." (Jr.) (n. tr.).

270 Dubos, op. cit., secţ. I. [„Plictiseala ce însoţeşte lipsa de acţiune a sufletului este un rău atât de dureros pentru om încât acesta întreprinde deseori muncile cele mai dificile pentru a se cruţa de tulburare. De altfel, fugim din instinct după lucrurile ce ne pot stimula pasiunile deşi aceste lucruri ne pot provoca impresii ce-şi vor lua tributul de nopţi albe şi de zile negre; totuşi, în general, oamenii suferă mai tare într-o viaţă lipsită de pasiuni decât într-una în care ar simţi suferinţa prezenţei pasiunilor." (fi-.) (n. tr.).]

pathétique des images) şi nu în similitudinea lor cu obiectele externe constă valoarea imaginilor picturale şi poetice. Prin acest regres către forţa originară a pasiunii, estetica lui Du bos a avut, fără îndoială, o influenţă eficientă. Însă, şi aici se recunosc limitele stabilite de la bun început. Teoria artei care este orientată în exclusivitate către spectator, aşa cum este cazul la Dubos, se află în permanenţă în pericolul de a evalua conţinutul estetic al operelor doar prin raport cu efectul pe care îl au asupra spectatorului. Aşadar, opera de artă ameninţă să se transforme într-un simplu spectacol, într-un *spectaculum.* Dacă plăcerea pentru spectacol este satisfăcută, dacă simpatetismul auditoriului este trezit, dacă emoţiile sale continuă să crească, atunci este indiferent care au fost mijloacele prin care s-a ajuns la acest efect. Intensitatea efectului constituie, în acelaşi timp, etalonul valabilităţii estetice; gradul emoţiei decide asupra valorii sale. Poezia şi pictura nu au alt scop decât acela de a place şi de a emoţiona, şi tocmai în aceasta constă sublimul lor: „le sublime de la Pocsie et de la Peinture est de toucher et de plaire”. ** Cu privire la etica eudaimonismului, Kant spunea odată că prin ea, toate diferenţele morale de valoare vor fi nivelate şi în cele din urmă negate; deoarece, cine stabileşte valoarea etică a unei acţiuni doar în funcţie de gradul 1

de plăcere, nu se întreabă asupra provenienţei plăcerii, la fel cum şi pe cel care tânjeşte după aur, nu-l interesează dacă acesta este extras din minereu sau ales dintre firele de nisip. O obiecţie asemănătoare se poate aduce şi esteticii lui Dubos, care reduce tot conţinutul estetic la sentiment, pe acesta din urmă lăsându-l să se transforme în farmec şi emoţie. *Realitatea* acestei emoţii devine aici, în cele din urmă, singurul criteriu cert al valorii sau nonvalorii unei opere de artă: „le veritable moyen de connaître le merite d’un pome sera toujours de consulter l’impression qu’il fait”.

Comparată cu teoria lui Shaftesbury, şi în teoria *gustului* a lui Dubos se arată aceeaşi diferenţă

caracteristică. Mai întâi, se pare că Dubos este la unison cu Shaftesbury, atunci când susţine „nemijlocirea” gustului, când explică că nu trebuie să judecăm operele de artă *par voie de discussion,* ci *par voie de sentiment,.2* Însă, el deplasează nemijlocirea pe alte poziţii şi o întemeiază altfel. Dacă Shaftesbury o caută în principiul purei intuiţii estetice, Dubos rămâne la comparaţia cu simpla senzaţie. Cu aceasta, el deplasează „gustul” în proximitatea „plăcerii gustului”. Dubos spune că sentimentul nostru se orientează înspre valoarea unei opere de artă, la fel cum limba noastră decide asupra calităţii gustului unui aliment. Astfel, *acestei* justificări a esteticului îi lipseşte acel principiu sigur, care distinge între „sentiment” şi „simpla senzaţie”, între „frumos” şi „plăcut”. Dimpotrivă, la Shaftesbury, această distincţie se află în centrul demersului său şi pe baza ci a luat fiinţă teoria sa despre „plăcerea dezinteresată” – *singurul rezultat* cu care a îmbogăţit estetica. Pentru el, esenţa frumuseţii şi valoarea ei nu constau *înfaşcinaţia* pe care o produc asupra omului, ci în faptul că ele deschid omului imperiul/armei. Animalului îi rămâne inaccesibilă această lume a formelor pure. Deoarece, forma nu va putea fi niciodată concepută, înţeleasă şi împropriată în sensul ei pur dacă nu va fi distinsă de efectul ei simplu şi nu va fi făcută obiect independent al abordării, al *contemplaţiei* pur estetice.3 *Intuirea* frumosului, care trebuie clar separată de simpla senzaţie, ia naştere în această contemplare, care nu este o pasiune a sufletului, ci cel mai pur mod al faptei sale, al propriei sale activităţi.

Cu aceasta, şi raportul dintre „frumuseţe” şi „adevăr”, dintre „artă” şi „natură”, primeşte o nouă determinare. Shaftesbury nu numai că pretinde o coi neidenţă totală a acestora, ci el vrea să meargă până la ştergerea tuturor distincţii lor, până la afirmarea deplinei lor identităţi. Dacă am vedea în teza: *AII beauty is truth* un atac la adresa „imanenţei” frumosului şi la independenţa acestuia, am face o confuzie totală. Armonia pe care o va susţine Shaftesbury, între adevăr şi frumuseţe, nu

înseamnă *dependenţa* uneia faţă de alta, ci vrea să evite acceptarea unei astfel de dependenţe mutuale. Raportul este unul substanţial şi nu unul cauzal; el vizează *determinarea esenţei* artei şi naturii şi nu ceea ce este „înainte” sau „după” în creaţiile lor. După Shaftesbury, arta este strâns legată de natură; ea nu poate atinge nimic din ceea ce iese în afara ei. Însă, concordanţa internă cu natura pe care ea o pretinde, nu înseamnă că ea se pierde în realitatea empirică a lucrurilor şi că trebuie să se rezume la imitarea lor. „Adevărul” naturii nu poate fi at ins prin îmitaţie ci prin creaţie; deoarece, natura însăşi, conform sensului ei profund, nu este chintesenţă a ceea ce este creat, ci forţa creatoare din care izvorăşte forma şi ordinea universului. Doar aici şi numai aici, frumuseţea trebuie să intre în competiţie cu adevărul; artistul cu natura. Artistul autentic nu caută trăsăturile imaginii sale în natură; mai mult, el urmează un model pur intern care se află în faţa sa ca un *întreg* originar şi indivizibil. Acest model nu este unul *iluzoriu,* ci este cert atunci când nu corespunde cu realitatea lucrurilor ci cu adevărul lor esenţial. Creaţia artistului nu este o creaţie a imaginaţiei sale subiective, nu este o „fantasmă”; în ea se exprimă o fi în că autentică în sensul unei necesităţi şi legităţi interioare. Geniul nu primeşte această lege din exterior, ci, mai mult, o produce din sine, în originaritatea sa. Astfel, se arată acum că această lege nu esteam *prumutată* de la natură şi nu se află în *armonie* totală cu ea, că ea nu contrazice forma sa fundamentală ci o descoperă şi o adevereşte. „Natura se află într-o relaţie eternă cu geniul – ceea ce una promite, celălalt înfăptuieşte”: în aceste cuvinte ale lui Schiller se exprimă poate cel mai bine şi cel mai concis trăsătura principală a concepţiei lui Shaftesbury despre raportul dintre artă şi natură. Geniul nu trebuie să *caute* natura şi adevărul; el le poartă în sine şi poate fi sigur că numai când le rămâne fidel le reîntâlneşte mereu. Cu aceasta, vizavi de orice formă de imitaţie a naturii, pretinsă de estetica clasici stă, principiul subiectivităţii este recunoscut şi valorizat. Pe de altă parte

însă, această subiectivitate înseamnă cu totul altceva decât însemnase în sistemele empirismului psihologic. Dacă pentru acesta, eul era un simplu „mănunchi de reprezentări", pentru Shaftesbury el este o totalitate originară şi o unitate indivizibilă; tocmai acea unitate în care noi înţelegem nemijlocit configuraţia şi sensul cosmosului, în care concepem şi înţelegemsim patetic „geniul totalităţii". Pretenţia la adevăr a lui Shaftesbury vizează această „natură în subiecte" şi nu obiectivitatea lucrurilor şi a stărilor de fapt, această natură fiind cea pe care el o face norma frumuseţii. Atunci când Kant, în *Criticafacultăţii de judecare,* defineşte geniul drept talent al naturii care impune artei regulile, el face un alt demers în vederea *întemeierii* transcendentale a acestei teze. Însă, *conţinutul* pur al tezei coincide complet cu al lui Shaftesbury şi cu principiul şi premisele *esteticii* sale *intuitive.*

Un pas şi mai departe spre cucerirea unui nou concept şi mai profund al „subiectivităţii estetice", se face prin faptul că circumferinţa problemelor estetice se extinde pe măsură ce, începând cu mijlocul secolului al XVIII-lea, „analitica frumosului" este tot mai clar înlăturată de *analitica sublimului.* Fireşte că, prin aceasta, nu a avut loc o îmbogăţire a *conţinutului*; deoarece, tema propusă aici acceptă doar un motiv care se poate găsi în primele începuturi ale esteticii filosofice. Teoria clasicistă, la rândul ei, preluase acest motiv din tradiţia antică. În anul 1674, Boileau tradusese şi comentase scrierea lui Longin despre sublim.[271] Însă, în acest comentariu nu întâlnim nicio indicaţie asupra acelei noi cotituri pe care o suferă problematica sublimului în estetica secolului al XVIII-lea şi a semnificaţiei sistematice pe care o obţine aici. *Philosophical inquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful* (1756) a lui Burke constituie primul început decisiv al problemei. Această lucrare nu este în primul rând orientată sistematic ci psihologicologic. Ea nu susţine nicio teorie estetică ci porneşte de la abordarea

271 Mai multe detalii despre această traducere, vezi la H. v. Stein, *op. cit.,* p. 4 şi urm.

anumitor fenomene estetice pe care încearcă să le delimiteze şi să le descrie. Însă, această pură descriere este cea care îl conduce la o lacună a sistematicii estetice de până acum. Dacă ne-am obişnuit să desemnăm ordinea, simetria, delimitarea şi perspectiva drept caracteristici ale obiectului frumos, atunci aceste caracteristici se dovedesc a fi insuficiente pentru transformarea întregului de semnificaţii şi influenţe estetice. Din această definiţie rezultă o întreagă clasă de fenomene a cărei realitate se impune experimentului natural, netulburat de nicio prejudecată teoretică. Prin intuirea frumuseţii, nu se vor trezi în noi cele mai profunde zdruncinări sufleteşti, nici cele mai puternice trăiri artistice. Un alt farmec, şi mai puternic, se arată acolo unde noi, în loc să ne aflăm faţă în faţă cu ermetismul formei, ne aflăm mai mult în faţa dizolvării sale complete. Nu doar forma, în sens strict clasic, ci şi *lipsa de formă* are valoarea sa estetică şi dreptul său estetic. Place nu doar regulatul, ci şi iregulatul, nu doar comprimatul, ci şi dispersia. Acest fenomen, care distruge cadrul conceptual al esteticii de până acum, va fi desemnat de Burke cu numele de sublim. Sublimul ironizează proporţionalitatea ca pretenţie estetică: deoarece, tocmai transcendenţa, existenţa în afara oricărei proporţionalităţi îi determină acestuia caracterul; el există tocmai în aceasfă transcendenţă acţionând doar în virtutea ei. Nu doar ceea ce noi configurăm şi delimităm prin intuiţia pură are efect asupra noastră ci şi ceea ce se sustrage acestei încercări, ceea ce ne stăpâneşte în loc să fie stăpânit de noi. Nimic nu ne va emoţiona mai tare decât acest incognoscibil; nicicând nu vom descoperi puterea naturii şi a artei ca fiind atât de mare decât atunci când ne vom situa faţă în faţă cu „imensitatea”. Faptul că nu învingem această imensitate, ci că ne afirmăm vizavi de ea şi că ea conduce la o ascensiune a tuturor forţelor noastre: aceasta este ceea ce se prezintă în fenomenul sublimului şi în aceasta constă fascinaţia sa profund estetică. Sublimul anulează limitele finitului; însă, anularea nu va fi simţită de către eu ca

disttugere, ci ca o modalitate de ridicare şi eliberare. În sentimentul infinitului pe care îl descoperă acum în sine, el va avea parte de o nouă experienţă a nelimitării sale. Această concepere şi explicare a sublimului nu doar că depăşesc limitele esteticii clasice, ci şi pe Shaftesbury: deoarece, atât pentru estetica clasică cât şi pentru acesta din urmă, în imnul naturii al „moralistului", se manifestă receptivitatea lor pentru orice fascinaţie a sublimului, ideea deforma rămânând principiul estetic fundamental. Cu aceasta, şi pentru „subiectivitate" s-a fixat în cercul esteticului un nou sens şi s-a ridicat o nouă pretenţie. Semnificaţia spiritual-istorică a teoriei sublimului constă în faptul că, din punctul de vedere al artei, limita eudaimonismului va fi desemnată şi depăşită. Un rezultat pe care *etica* secolului al XVIII-lea îl căutase în zadar îi revine aici prin ajutorul şi medierea esteticii, asemeni unui fruct ajuns la maturitate. Pentru a-şi putea argumenta teoria sa despre sublim, Burke trebuie să facă o distincţie precisă în conceptul de „plăcere" estetică. El cunoaşte şi descrie un gen de plăcere care nu coincide în niciun caz cu plăcerea pur senzorială şi nici cu acea bucurie pe care o simţim în intuiţia frumosului, ci care este de o cu totul altă natură. Sentimentul pentru sublim nu este ascensiunea acelei plăceri şi a acelei bucurii ci este opusul amândurora. El nu se poate desemna ca simplă „plăcere" *(pleasure),* ci este expresia unui alt gen de emoţie, a unei încântări propriu-zise *(delight),* care nu exclude ororile şi grozăviile, ci aspiră la ele acceptându-le în sine. Astfel, există un izvor al plăcerii pur estetice care rămâne separat de aspiraţia la fericire, la plăcere şi la satisfacţie: „a sort of delight full of horror, a sort of tranquillity tinged with terror."[272] Acum, se mai înfăptuieşte încă o ridicare şi o eliberare datorită problematicii sublimului. În sentimentul sublimului nu se exprimă doar libertatea interioară a

272 Vezi Burke, *Aphilosophical Inquity into the Origin ofOur Ideas ofthe Sublime and Beautiful,* Londra, 1756, p. 208 şi urm.; pentru distincţia lui Burke dintre *pleasure* şi *delight,* vezi lucrarea lui Folkierski, *Entre le Classicisme et le Romantisme,* p. 59 şi unu.

omului vizavi de obiectele naturii şi vizavi de puterea destinului, ci acest sentiment eliberează individul de miile de conexiuni cărora el, în calitate de membru al comunităţii, al ordinii sociale civile, le este supus. În trăirea sublimului aceste limite cad; eul este pur orientat către sine şi trebuie să se afirme în această independenţă şi originaritate a sa, vizavi de universul fizic şi social. Burke accentuează expresiv că există două instincte fundamentale în om: unul care-l determină să-şi păstreze esenţa, altul care conduce spre viaţa comunitară. După el, unu I se bazează pe sentimentul de sublim, iar al doilea pe cel al frumosului. Frumosul uneşte, sublimul izolează; primul civilizează, configurând cele mai plăcute forme de relaţii şi contacte, servind rafinări moravurilor; al doilea pătrunde până în ultimele profunzimi ale sinelui, redându-ne în totalitate nouă înşine. Nu există în oameni nicio altă trăire estetică care să le ofere atât de mult curajul de a fi ei înşişi, curajul de „originalitate" şi naturaleţe, în afară de emoţia sublimului. Cu aceasta, începe depăşirea unei limite, care se făcuse simţită, aşa cum am văzut, în evoluţia esteticii clasiciste. Această limită era dată credinţei de a nu pronunţa în regulile ei nimic altceva decât „adevărul" riguros şi simplu al operei de artă şi de a nu alătura acesteia nimic care să nu provină din natura genurilor artistice. Însă, praxisul esteticii clasiciste nu a fost niciodată în conformiitate cu acest ideal teoretic; în locul adevărului naturii căutat, apărea un adevăr relativ, accidental, social; în locul legilor universal valabile ale raţiunii, apăreau anumite convenţii sociale.[273] În teoria sublimului, acest pericol va fi cunoscut. Ea separă, mai clar decât înainte, „esenţa" de „aparenţă", natura de obişnuinţă, substanţa eului şi a adâncurilor sale, de accidente şi relaţii. Problema geniului şi problema sublimului acţionează aici în aceeaşi direcţie: ele devin cele două motive spirituale din care se dezvoltă o nouă concepţie a *individua/ilăjii,* pe baza căreia ele se vor configura progresiv.

273 Vezi mai sus, p. 274 şi urm.

Intelect şi imaginaţie. Gottsched şi elveţienii

Dacă vom compara evoluţia *esteticii germane* în secolul al XVIII-lea cu cea a esteticii franceze şi engleze, observăm imediat o diferenţă caracteristică în tendinţa ei ideatică fundamentală şi în dispoziţia ei generală spirituală. Dacă ne limităm să surprindem doar conţinutul problemelor particulare şi analiza şi explicitarea conceptelor principale, nu este posibil sub nicio formă să trasăm o linie de demarcaţie între diferitele culturi naţionale. La fel ca peste tot, în secolul al XVIII-lea, şi în acest domeniu are loc un schimb permanent de idei. Firele sunt trase încoace şi încolo, împletindu-se astfel încât abia dacă pot fi desprinse din ţesătura finală pentru a se putea întoarce la originea lor. Poziţia de excepţie a esteticii germane nu se bazează nici pe motivele conceptuale individuale, nici pe tezele şi teoremele singulare. Abia dacă există un concept şi o teoremă căreia să nu i se găsească un analogon sau o paralelă în literatura franceză şi engleză. Astfel, toate emoţiile care provin de aici vor fi *utilizate* într-un nou sens şi îndreptate spre un nou scop. Pentru prima dată întreaga problematică estetică este aşezată acum sub protecţia *filosofiei sistematice.* Niciunul dintre esteticienii germani nu vrea doar să experimenteze şi să descrie; niciunul dintre ei nu vrea să rămână exclusiv în cercul fenomenelor estetice. Întrebarea vizează mai mult raportul care există între artă şi celelalte domenii ale vieţii spirituale. Se va încerca tot mai mult delimitarea specificului facultăţilor estetice vizavi de alte facultăţi, precum intelectul, raţiunea, voinţa, pentru ca din această delimitare să se proiecteze o imagine totalizatoare a spiritului, în unitatea sa interioară şi în diversitatea şi constituţia sa pe nivele. Acest spirit sistematic este cel care a fost imprimat filosofiei germane de către Leibniz şi care şi-a găsit forma sa riguroasă prin teoria lui Christian Wolff. O astfel de atitudine riguroasă, o astfel de „disciplinare” teoretică a esteticii nu au avut loc nici în Franţa nici în Anglia. De la începutul secolului al XVIII-lea, de la influenţa scrierilor lui Bouhours şi Dubos, în Franţa

gândirea se va ocupa tot mai mult de spiritul raţional al filosofiei carteziene. Şi în următoarea etapă evolutivă, legătura strânsă dintre filosofie şi critica estetico-literară, fireşte că se menţine. Însă, filosofia însăşi este cea care renunţă acum la forma sistemului. Odată cu apariţia lucrării *Trăite des Sistemes* a lui Condillac, disputa împotriva „spiritului de sistem" va fi reluată sub toate aspectele. Lessing spunea despre Diderot că, de la Aristotel încoace, niciun spirit filosofic nu s-a mai ocupat de teatru; însă, tocmai această filosofie a dramei a lui Diderot, aşa cum o dezvoltă el în dialogurile sale despre arta dramatică, este oricum altcumva decât sistematică. Ea nu poate fi construită din punct de vedere logic, nici nu poate fi dedusă succesiv, ci se mişcă într-un şir de *apergus,* este incoerentă şi eclectică. Şi tot aşa în Anglia, deja cel mai profund gânditor în domeniul esteticii şi iniţiatorul întregii evoluţii ulterioare a ei, dispreţuia orice constrângere de sistematicitate filosofică. Shaftesbury încetăţenise ideea că „drumul semnificativ către nebunie ar fi drumul printr-un sistem".[274] Între timp, în Germania, estetica, chiar şi acolo unde se lupta pentru dreptul şi originaritatea imaginaţiei, nu contesta deloc domnia logicii. Ea nu ducea această luptă *împotriva* logicii, ci în strânsă legătură cu aceasta. Ea nu dorea să elibereze fantezia de supremaţia logicii, ci pretindea şi încerca să întemeieze o *logică a fanteziei.* Când elveţienii, protagoniştii în disputa între „imaginaţie" şi „intelect", obiectau împotriva lui Gottsched, ei nu doreau prin aceasta să renunţe la rigurozitatea logică a lui Wolff. Scrierea lui Bodmerr, *Von dem Einflusse und dem Gebrauche der Einhildungskraft, zur Ausbesserung des Geschmackes (1727),* este dedicată lui Wolff şi se situează în aceeaşi măsură sub protecţia lui: deoarece, „modalitatea demonstrativă de filosofare" a acestuia – explică Bodmerr ar mijloci pentru prima dată clădirea artelor pe anumite principii. De la Wolff, elveţienii se întorc la Leibniz,

274 Citat după Hettner, *Literaturgeschichte des achtzehnten Jahrhunderts,* ed. a III-a, P.111, Cartea I, p. 359.

realizarea logicianului Leibniz fiind lucrul pe care se bazează ei în primul rând. Ei explică faptul că meritul esenţial pe care Leibniz l-a avut pentru întemeierea unei filosofii a artei ar consta în aceea că, prin sistemul său al armoniei prestabilite, ar fi dat „senzaţiei o lovitură mortală”: „el a înspăimântat-o cu nedreptatea sa pentru o perioadă atât de mare şi a făcut-o o *causa ministrante*[275] şi occasionali[276] a judecăţii sufletului”. 2 În această poziţie centrală pe care o are problema *judecăţii* la elveţieni, se exprimă faptul că nici ei nu doresc să distrugă legătura dintre logică şi estetică. Ei se află în mijlocul unei evoluţii orientate spre o *sinteză* şi o legătură stabilă între acestea două – a unei evoluţii care şi-a găsit punctul culminant în *Criticafacultăţii de judecare* a lui Kant.

Reflectând asupra acestui context, este tot mai greu să desemnăm *tema* pusă în discuţie de către Gottsched şi elveţieni. Disputa însăşi, în Germania secolului al XVIII-lea, a mişcat pasional sufletele; şi cât de profund a mişcat viaţa germană a spiritului, cât de puternic a determinat devenirea internă a creaţiei literare germane, ni se dovedeşte prin Goethe, prin *Poezie şi adevăr.* Deja însă, înşişi contemporanii avuseseră răbdare să identifice nucleul propriu-zis al problemei din abundenţa de scrieri pe marginea disputei. În *Prefaţa* la *Hallischen Bemühungen zur Befărderung der Kritik und des guten Geschmacks,* Mylius şi Kramer scriu: „Nouă ni se pare că scrierile elveţiene despre poezie ar fi putut sta împreună în acelaşi dulap cu opera poetică a lui Gottsched, fără ca între ele să aibă loc o bătălie aşa cum Swift a scris despre cărţile bătrânului scriitor. Noi nu suntem în stare să răspundem acelora care ne-au întrebat despre cauzele reale ale acestei controverse critice. Poetul, care va

---

275 *Soliloquy or Advice to an Author*, partea a 111-a, secţ. I (*Characteristics,* I, 290).

276 Cauza ocazională *(lat.)* (n. tr.).

Bodmerr, *Briefwechsel von der Natur des Poetischen Geschmacks* (1736). Mai multe amănunte despre relaţiile dintre elveţieni şi filosofia leibniziano-wolffiană, vezi H. v. Stein, *op. cit,* p. 279 şi urm., 295.

celebra primul acest război, va avea fără îndoială, în mod necesar, revelaţia pe care a avut-o Homer când dorea să descrie disputa dintre Ahile şi Agamemnon. „i Aproape că avem impresia că toate analizele literare istorice şi filosofice nu avuseseră încă această „revelaţie”. Aici încă părerile asupra motivelor disputei şi asupra forţelor lor dinamice sunt diametral opuse. Hettner arată că ideea decisivă care creştea în spatele aparenţei disputei personale, ar fi pentru noi mai uşor de înţeles; războiul ar fi „prima coliziune onestă a influenţelor franceze şi engleze”. Gottsched ar fi fost cel mai zelos şi mai pasional partizan al clasicismului francez; şi în aceasta ar consta dreptatea şi nedreptatea sa istorică. Însă, rolurile nu se distribuie atât de simplu. Pe de o parte, Gottsched n-a fost rezervat faţă de influenţele literaturii engleze – el îi citează pe Shaftesbury şi pe Addison şi concepe forma revistelor sale săptămânale după aceştia. Pe de altă parte, în teoria elveţienilor, se revarsă emoţii pe care aceasta le-a primit din partea esteticii franceze. În *Prefaţa* la *Critischer Dichtkunst* a lui Breitinger, Bodmer se sprijină pe Dubos pentru a demonstra „că cele mai bune scrieri nu s-ar fi constituit pe baza regulilor, ci dimpotrivă, regulile au fost deduse din scrieri”. Diferenţa propriu-zisă dintre Gottsched şi elveţieni nu se poate vedea din exterior, ci numai din interior; ea nu se poate explica prin modalitatea de *influenţe* care stau la baza lor, ci doar prin *începutul* diferit al problemei lor sistematice. Această diferenţă iese la lumină dacă aruncăm o privire în afara cercului de probleme pur literare şi estetice; dacă ştim că războiul care se desfăşoară aici constituie doar un moment singular şi o acţiune parţială într-o verigă spirituală mult mai cuprinzătoare. Această teză poate fi înţeleasă doar în cadrul *întregii* situaţii spirituale a secolului al XVIII-lea, căreia Gottsched şi elveţienii, în cadrul poeticii, trebuind să o ajute să obţină victoria. Pe cât de ciudat poate părea aceasta la o primă privire, pentru o deplină clarificare istorică a opoziţiei dintre aceştia, trebuie să avem o perspectivă de ansamblu nu doar asupra situaţiei

problemă a *logicii,* ci şi asupra *cunoaşterii naturii.* Deoarece, cu ajutorul I

cunoaşterii naturii, în secolul al XVIII-lea, începuse să ia amploare o nouă formă a logicii. Idealul unei logici pur deductive, ce mergea de la universal la particular, deducându-l din acesta, a fost înlocuit de idealul *analizei* empirice. Nici aceasta nu renunţă în niciun caz la principiile generale însă, ea nu le consideră ca date de la bun început sub forma regulamentelor apriorice, şi doar în cazul acestora să-şi demonstreze valabilitatea. Corelaţia între „fenomen” şi „principiu” continuă astfel să existe, însă accentul acestei relaţii suferise o mutaţie. Fenomenele nu trebuie deduse din principii anumite, acceptate şi fixate anticipat, ci principiile trebuie obţinute pornind de la fenomene şi verificate pe baza acestora.[277] În explicaţia naturii, trecerea de la Descartes la Newton, este cea în care se anunţa această cotitură a conştiinţei metodice; în estetică, ea se vede cel mai clar în opoziţia dintre Gottsched şi elveţieni. În legătura surprinzătoare care se relevă aici între aceste două domenii îndepărtate, ni se confirmă din nou acea unitate a *structurii* conceptuale, caracteristică pentru secolul al XVIII-lea. Descartes aşezase proiectul fizicii sale, aşa cum îl face în lucrarea *Le monde,* sub deviza: „daţi-mi materie şi eu vă voi construi o lume”. Fizicianul şi filosoful naturii poate să se încumete la o astfel de construcţie deoarece, pentru el, planul universului se află distinct în *legile generale ale mişcării.* El nu trebuie să preia aceste legi generale din experienţă. Ele sunt de o manieră matematică, aflându-se de aceea în regulile de bază ale acelei *Mathesis universalis*pe care spiritul o concepe pur din sine însuşi şi o înţelege din necesitatea ei. Gottsched, discipolul lui Descartes şi Wolff, crede că poate aplica aceeaşi cerinţă în domeniul poeziei, prin aceasta, să o poată subordona domniei „raţiunii”. „Daţi-mi indiferent ce materie, o temă anumită, şi vă voi arăta cum după regulile universal valabile ale poeticii, se formează o poezie perfectă”: în această idee se poate

---

277 Vezi mai sus, p. 61 şi urm. Matematica universală *{lai.)* (n. tr.).

traduce conţinutul şi intenţia de bază a *Critischen Dich/kunst*... Înainte de toate, să se aleagă o teză morală plină de învăţături, în funcţie de intenţie, pe care încercăm să o obţinem; pentru aceasta să născocim o întâmplare generală care să ilustreze teza pe care am ales-o”. Deci, adevărul teoretic sau moral premerge „tezei”; întâmplarea poetică urmează, pentru a o ilustra şi pentru a o transforma într-un exemplu singular concret. Dimpotrivă, la elveţieni, domină raportul exact opus: ei susţin ideea de „primat al întâmplării asupra tezei”. Totuşi, şi ei au o intenţie didactică. Însă, această intenţie va fi atinsă acum printr-un alt demers, nu prin cel al intelectului, ci prin cel al imaginaţiei. Sarcina *poeziei* este – în această teză elveţienii sunt de acord cu Dubos – de a mişca şi de a emoţiona. Însă, elementul „patetic” nu este desigur singurul şi supremul ei scop. Emoţia fanteziei vrea mai mult să traseze înţelegerii raţionale calea şi să-i înlesnească intrarea în sufletul auditoriului. Ceea ce simplul concept şi teoria abstractă nu pot, va fi atins prin alegerea corectă a metaforei, a „parabolelor” poetice. Pe această bază, parabola câştigă acum o semnificaţie decisivă, situându-se în centrul poeticii. Breitinger a conceput un *Kritische Abhandlung von der Natui –, den Absichten und dem Gebrauche der Gleichnisse*, în care vrea să expliciteze această utilizare prin exemple din operele celor mai renumiţi scriitori. Însă, nici aici, parabola nu are sens şi valoare *independentă*, constituind doar preambulul penfeu altceva şi învelişul în care acesta se îmbracă. „La fel cum un medic inteligent îndulceşte amarul: aşa trebuie să procedeze aceia care vor să utilizeze adevărul ca mijloc de ajutor pentru ascensiunea fericirii umane”. Conform acestui lucru, yahw/a *esopică,* deoarece îndeplineşte cel mai bine această dublă sarcină, va fi considerată de către Breitinger, în al său *Critischen Dichtkunst,* drept genul poetic perfect. Ea ar fi fost inventată pentru a crea accesul „adevărurilor seci şi amare”, prin învelişul poetic, în inima omului; astfel încât, el să nu se poată abţine să nu fie de acord cu ele.2 Chiar şi

conceptul de „minunat”, care caracterizează poetica elveţienilor, primeşte de aici un sens bine conturat. Minunatul nu are valoare prin faptul că provine din jocul liber al imaginaţiei şi că zboară deasupra tuturor legilor raţiunii. Văzută din perspectiva faptului că şi cea mai minunată invenţie nu este legată de realitatea dată, ci în totalitate, de legile „posibilului”, tot aşa este şi ea, când vrea să fie poetică, legată de *intenţia* ei. Prin inedit şi surprinzător, ea vrea să mişte sufletul pentru ca această mişcare să conducă la un scop dorit de poet, la un scop final moral. Aceeaşi *opoziţie de orientare* a abordării care nu este în niciun caz absolută va fi distinsă şi în disputa pe marginea raportului dintre „geniu” şi „regulă”. De acea concepţie despre geniu, pe care ne-a înfăţişat-o „estetica intuitivă” a lui Shaftesbmy, sunt departe atât Gottsched cât şi elveţienii. Nici Bodmer, nici Breitinger nu sunt dispuşi să elibereze geniul de disciplina strictă a regulilor; şi ei vor să-i stabilească norme. Însă, ei încearcă să descopere aceste norme în fenomenele artei poetice, în loc să le impună din exterior. Ei pornesc de la *intuiţia* poetică pentru a o aduce la concepte şi la „principii speculative”. Primatul lor vizavi de Gottsched constă în faptul că ei sunt mult mai *capabili* decât el de o astfel de intuiţie, că, pentru ei, Homer,[278]

Dante şi Milton înseamnă adevărate trăiri poetice. Însă, pentru critici, aceste trăiri trebuie să constituie doar începutul, nu sfârşitul. Regulile care le erau implicit impuse trăirilor, trebuiau să fie conştientizate de către el; ceea ce natura a realizat în geniul poetic, arta de examinare critică trebuie să le „adune din scrieri” şi să le transforme în ceva stabil şi sigur. Astfel, şi aici se adevereşte forţa acelei „analize empirice”, care obţine generalul din particular, care descoperă regula ascunsă în imagini şi fenomene concrete. În *Prefaţa* la *Critischen Dichtkunst* a lui Breitinger, Bodmer consideră că regulile nu ar fi un fruct al încăpăţânării sau al accidentalului orb;

---

278 Breitinger, *Critische Dichtkunst,* Zurich, 1740, p. 166; vezi Hettner, *op. cit.,* p. 382.

ele ar proveni mai mult din atenţia spre ceea ce în impresia estetică este mereu constant, a ceea ce acţionează în permanenţă asupra sufletului. Aşa cum cercetarea naturii a secolului al XVIII-lea relaţionează şi raportează experienţa şi geometria, aşa cum ea porneşte de la experimentul sensibil pentru a căuta în altă parte, în cercul investigatului însuşi, determinaţia matematică, tot aşa, elveţienii pretind de la criticul de artă că va lua cunoştinţă de ambele cerinţe. El trebuie să se lase condus de experienţa care îi este prezentată în marile opere de artă. Însă, această guvernare nu înseamnă că el, pur şi simplu, i se supune. Aşa cum fizicianul găseşte exactitatea matematică în mijlocul senzorialului, tot aşa, criticul de artă caută în creaţiile imaginaţiei un element necesar şi sublim. El începe cu intuiţia, sprijinindu-se pe ea; însă, în ea însăşi descoperă forma proprie de determinare şi acea „certitudine demonstrativă” de care ea este capabilă. această operă, incluzând-o în prelegerile sale despre metafizică. Şi totuşi, meritul istoric decisiv al lui Baumgarten se află în alt loc. El nu a fost doar unul dintre conducătorii logicii scolastice pe care o stăpâneşte cu virtuozitate în toate aspectele sale, ducând-o până la perfecţiunea formală, ci realizarea sa conceptuală constă în faptul că, în tocmai această perfecţiune, el a fost conştient de *limitele* ei sistematice de conţinut. Din conştiinţa acestei limite, el a ajuns la realizarea sa originală, a pus bazele filosofice ale esteticii. În măsura în care Baumgarten, în calitate de logician, cuprinde cu privirea domeniul esteticii, se află în faţa unei noi sarcini; şi în măsura în care se ocupă de ea, conform premiselor sale conceptuale survine tot mai clar condiţionalitatea acestor premise. Astfel, estetica se dezvoltă din logică, însă această dezvoltare acoperă în acelaşi timp limita imanentă a logicii scolastice. Baumgarten nu rămâne doar un simplu „artist al raţiunii”, ci în el se împlineşte acel ideal al filosofiei pe care Kant îl desemnase ca idealul „autocunoaşterii raţiunii”. El este şi rămâne un maestru al analizei, însă această măiestrie nu îl conduce la o

supraestimare ci la o determinare clară şi la o distincţie sigură a mijloacelor şi scopurilor sale. Suprema *utilizare* a analizei va deveni din nou eficientă. Ea conduce până într-un punct în care are loc un nou *început,* în care se iniţiază o nouă *sinteză* spirituală.

Această sinteză ideală este cea care oferă forţă şi semnificaţie primei definiţii a *esteticii ca ştiinţă* a lui Baumgarten. Estetica nu ar fi ştiinţă şi nu ar putea ajunge niciodată la acest statut dacă s-ar limita la emiterea de reguli tehnice pentru crearea operei de artă sau la efectuarea de experimente psihologice asupra efectelor pe care le produce. Toate acestea aparţin acelui gen de empirie care este exact opusul acelei înţelegeri autentic filosofice, constituind faţă de aceasta cel mai mare contrast metodic care poate fi gândit. Fiecare ştiinţă îşi primeşte conţinutul şi sensul filosofie doar de la înţelegerea a ceea ce ea semnifică în *întregul* cunoaşterii; de pe poziţiile care îi revin în cadrul acestui întreg. Ea trebuie să corespundă genului general al cunoaşterii, însă, în cadrul acestui gen, trebuie să aibă în acelaşi timp o sarcină proprie pe care să o îndeplinească într-o manieră specifică. Genul, conceptul de gen al ştiinţei va fi desemnat prin conceptul de *cunoaştere,* el trebuie să apară de la început şi astfel *el* şi numai el, constituie conceptul suprem pentru definiţia căutată a esteticii. Dar, mai important decât acest *genus proximus"*, care poate crea doar cadrul definiţiei, este completarea acestui cadru, este sarcina diferenţei specifice. Baumgarten găseşte această diferenţă determinând estetica drept teorie a

Gen proxim (lat.) (n.tr.).

sensibilităţii, a „cunoaşterii senzitive". Cu aceasta, dacă judecăm în funcţie de punctul de pornire scolastic şi în funcţie de etaloanele tradiţionale, se pare că el a creat un dualism logic; se pare că ceea ce i-a dat esteticii cu o mână, i-a luat cu cealaltă. Deoarece, nu tocmai senzorialul – conform unei terminologii propuse de Baumgarten – este domeniul confuziei, al indistinctului, deci care se opune *cunoaşterii* pure? Mai poate estetica să-şi afirme rangul şi

demnitatea ei ca ştiinţă dacă este prinsă în cadrul acestei sfere inferioare, dacă se constituie ca *gnoseologia inferior”?* Reflecţii de acest fel au fost cele care au îngreunat acceptarea esteticii lui Baumgarten şi care au amânat mult timp efectul ei. Bodmer înregistrează definiţia lui Baumgarten cu surprindere şi mâhnire, cu o indispoziţie personală. „Se pare – scrie el în articolul despre opera lui Baumgarten că părerea conform căreia gustul ar fi o forţă de evaluare inferioară, prin care noi cunoaştem doar confuz şi obscur, ar vrea să ia amploare. Conform acestei semnificaţii nu ar fi o mare mândrie să avem un astfel de gust care este atât de nesigur şi nu merită efortul să aspirăm la el. Însă, cu această apreciere, intenţia de bază a lui Baumgarten va fi înţeleasă exact în opusul ei. Absurditatea logică a unei *cunoaşteri* obscure şi confuze este departe de „excelentul analist” Baumgarten. Mai mult, ceea ce el caută este o cunoaştere a „obscurului” şi „confuzului”. Predicatul desemnează tema şi domeniul obiectual şi nu maniera de înţelegere şi felul demersului. Ştiinţa nu trebuie limitată în cercul sensibilităţii, ci senzorialul trebuie să fie ridicat la rangul de cunoaştere, trebuie să fie stăpânit de o formă specifică de cunoaştere. Dacă, conform *materiei* sale, senzorialul ca atare poate fi şi se poate numi un obscur, atunci şi forma, în care noi îl cunoaştem şi în care vrem să ni-l împropriem spiritual, rămâne obscură şi confuză? Sau nu cumva tocmai în această formă ni se prezintă o modalitate anumită de înţelegere a materiei? Nu cumva ni se prezintă în ea o nouă formă mult mai pătrunzătoare de *înţelegere?* Aceasta este întrebarea pe care Baumgarten o situează la începutul esteticii sale, fiind afirmată de către el fără îngrădire. El propune sensibilităţii un nou *etalon* care nu-i va nega valoarea, ci mai mult vrea să o asigure. El îi oferă acesteia o nouă *perfecţiune,* însă această perfecţiune este legată de faptul că ea este cunoscută şi înţeleasă ca preferinţă *imanentă* – că este înţeleasă ca *perfectio phaenomenon*”.* Această perfecţiune fenomenală nu coincide în niciun caz cu acea desăvârşire la care logica şi

matematica aspiră în formarea *conceptelor lor distincte*; însă, se afirmă alături de ea, rămâne ca ceva ireductibil şi unic. Desigur, este o dificultate evidentă pentru Baumgarten să reţină această pură coordonare; în *expresia* ideii sale, în terminologia pe care nu o creează el, ci o preia în cea mai mare parte din scolastică, el cade mereu sub constrângerea subordonării şi a simplei subsumări. Aici, el trebuie să stabilească o anumită scală, o ierarhie a valorilor cunoaşterii, prin aceasta, esteticii, cunoaşterii senzorialului, revenindu-i gradul cel mai de jos. Ea se află la început, acest început fiind doar o pregătire. „Doar prin amurgul frumosului / pătrunzi în ţara cunoaşterii11; însă, amurgul frumosului, aşa se pare, trebuie să pălească în faţa strălucirii luminoase a zilei. fo' faţa adevărului riguros şi pur care nu ne mai menţine în preajma fenomenelor lucrurilor, ci ne oferă esenţa lor cea mai profundă, frumuseţea, care este şi trăieşte doar *în* fenomen, dispare. *Metafizicianu/* Baumgarten nu a renunţat niciodată la această concepţie, însă analistul, „fenomenologul" pur, o depăşeşte. Această descătuşare de lanţurile tradiţionale logice şi metafizice, a fost precondiţia istorică şi sistematică pentru faptul că estetica a reuşit să-şi cucerească „locul sub soare" – că a putut să se constituie ca disciplină filosofică cu rang şi drept propriu.i

Teoria lui Leibniz despre succesiunea pe nivele a cunoaşterii, aşa cum o dezvoltă în *Meditationes de veritate, cognitione et ideis,* constituie punctul de plecare şi cadrul pentru toate cercetările lui Baumgarten. Însă, nu este suficient să reactualizăm în memorie această teorie dacă vrem să înţelegem intenţia sa. Leibniz opune reprezentarea „clară" celei „distincte", atribuindu-le [279]

279 De aceea, renumitelor cuvinte mult citate şi necriticate ale lui Lotze, „că estetica germană a început cu subestimarea obiectului său" (*Geschichte der Asthetîk in Deutschland,* p. 12), Ic-a scăpat intenţia fundamentală a teoriei lui Baumgarten. Deja în prefaţa la prima sa lucrare, *Meditationes Philosophicac de nonnullis ad poema perii- nentibus* (Halle, 1735), Baumgarten obiectează împotriva prejudecăţii confonn căreia preocuparea cu întrebările artei ar fi nedemnă pentru filosof. „Nune autem ... materiam eam elegi, quae multis quidem habebitur tenuis et a philosophorum acumine remotissima, mihi videtur. .. satis gravis. Ut enim ... hoc ipso philosophiam et poematis pangendi sci- entiam habitas saepe pro dissitissimis amicissimo junctas connubio

amândurora un sens şi un scop particular. „Clară” înseamnă acea reprezentare care satisface nevoile vieţii cotidiene şi este corespunzătoare acestora, care ne mijloceşte prima orientare în mediul nostru sensibil înconjurător. Pentru această orientare nu avem nevoie decât să distingem în mod cert obiectele singulare pe care le întâlnim şi să ne comportăm faţă de ele conform acestor distincţii. Cine vede în aur doar un obiect *de* uz, pentru acela este suficient să deţină anumite trăsături sensibile pe baza cărora să poată separa aurul „autentic” de cel fals. El va constata culoarea aurului, duritatea, maleabilitatea etc. Şi va obţine în cele din urmă, prin examinarea exactă a tuturor acestor determinaţii pur empirice, *criterii* suficiente care-l vor feri de orice confuzie între aurul adevărat şi cel fals. Însă, *acest* adevăr nu este, după Leibniz, încă adevărul perfect la care aspiră cunoaşterea ştiinţifică. Cunoaşterea supremă nu este cunoaşterea lui *ce,* ci a lui *de ce.* Ştiinţa nu vrea să acumuleze simple stări de fapt, nici nu se mulţumeşte să diferenţieze obiectele după „caracteristicile11 lor senzoriale şi să le clasifice conform acestor diferenţe. De la această multiplicitate de proprietăţi, ea aspiră la unitatea esenţei; ea nu poate găsi această esenţă decât dacă urmăreşte ultima *cauza* din care izvorăşte această multiplicitate. „Principiul raţiunii suficiente”, pe lângă cel al identităţii şi al contradicţiei, va fi, de aceea, norma oricărei ştiinţe riguroase. A înţelege lucrurile nu înseamnă a le concepe *a posteriori,* conform fomtelor lor de apariţie, ci a le înţelege *a priori,* de la cauzele lor. „Cunoaşterea apriori” şi „cunoaşterea pornind de la cauze” înseamnă pentru Leibniz unul şi acelaşi lucru: defin iţia „cauzală” este singura expres ic pentru orice „definiţie reală” autentică. De aceea, drumul „cunoaşterii distincte” nu poate fi altul decât acela al dizolvării fiecărui

---

ponerem ob oculos, usque ad § 11, in evolvenda poematis et agnatorum tenninorum idea teneor etc.“ [„Am ales de fapt. .. acea materie care mie mi se pare destul de grea, chi ar dacă în opinia multora ea va părea uşoară şi foarte îndepărtată de subtilitatea filosofilor. Pentru a pune sub ochii foarte îndepărtaţi ai preaiubitei mele soţii trăsăturile alăturate ale filosofiei şi ale ştiinţei de a alcătui poeme, mă voi ocupa până la paragraful 11 de desfăşurarea poemelor şi, în consecinţă, a termenilor adoptaţi." *(lat.)* (n. tr.).]

fenomen complex în elementele sale simple, aceasta înseamnă, în momentele singulare care-l condiţionează şi îl întemeiază. Şi câtă vreme această dizolvare nu ajuns la sfârşit, cât timp mai întâlnim într-unul dintre aceste momente încă o multiplicitate nedescompusă încă, scopul înţelegerii „adecvate” nu este atins. Conceptul nostru este doar atunci adecvat obiectului său când reuşeşte nu să construiască acest obiect, ci să-l lase să ia fiinţă în faţa noastră, să-l urmărim până la cauzele sale ultime şi de la acestea să-l reconstruim.

Baumgarten a cunoscut pe deplin acest ideal logic, neîndoindu-se nicăieri de semnificaţia lui în cadrul domeniului cunoaşterii ştiinţifice. El se sprijină pe cerinţa lui Leibniz a unui „alfabet pur al conceptelor” atât de mult încât acest ideal făcuse între timp un pas înainte, încât datorită muncii permanente pe care Wolff şi şcoala sa au prestat-o, părea că se apropie de realizarea sa. Totuşi, după Baumgarten, există un domeniu în care această reducţie a fenomenului la „cauza” sa îşi găseşte limita. Dacă noi, conform metodei ştiinţei exacte, explicăm fenomenul culorii prin faptul că dizolvăm culoarea într-un proces pur dinamic, atunci noi nu numai că am anulat impresia ei sensibilă, ci şi am adus-o la sensul ei *estetic.* Tot ceea ce ea înseamnă ca *mijloc de reprezentare* artistic, toată realizarea pe care ea o are în cadrul picturii, este desfiinţată prin explicarea ei printr-un concept matematico-fizic, nimicindu-se dintr-o singură lovitură. Nu doar fiecare amintire a trăirii sensibile a culorii, ci şi acea amintire a funcţiei ei estetice a dispărut în acest concept. Însă, este această funcţie realmente ceva lipsit de semnificaţie, ceva pur şi simplu indiferent? Sau nu are şi ea o valoare proprie; nu are voie să ridice pretenţia să nu fie pur şi simplu înlăturată, ci să-şi menţină maniera specifică de a fi şi caracterul ei? Noua ştiinţă a esteticii tinde spre această menţinere. Ea se lasă pradă fenomenului sensibil fără să încerce ca de la acesta să meargă la „cauzele” fenomenului. Această incursiune în spaţiul cauzelor nu ar explica conţinutul estetic al

fenomenului, ci l-ar distruge. Cine ar vrea să ne mijlocească impresia unui peisaj prin faptul că ni l-ar prezenta în înşiruirea determinaţiilor sale şi prin faptul că, pentru fiecare dintre aceste determinaţii ar căuta un concept distinct, descriind peisajul, de exemplu în limbajul geologiei şi cu ajutorul în îi loacelor ei de cunoaştere – acela ar atinge astfel o nouă perspectivă natural-ştiinţifică, însă tocmai în această perspectivă nici cel mai mic detaliu din această „frumuseţe" a peisajului nu este păstrată. Această frumuseţe se oferă doar intuiţiei nemijlocite, contemplării pure a peisajului ca întreg. Şi doar artistul, pictorul sau poetul trebuie să păstreze această totalitate şi să o facă pentru noi vie în fiecare trăsătură a reprezentării sale. Un peisaj perfect pictural sau poetic ne farmecă prin *imaginea* lui pură şi în această contemplare şi plăcere a imaginii, orice întrebare despre „cauză", aşa cum o pune reflecţia ştiinţifică şi cercetarea conceptuală, este uitată. Noi trebuie să ne lăsăm în seama *efectului* pur, persistând asupra lui dacă nu vrem să ne scape din mână fenomenul ca atare. Efectele care apar nu constituie esenţa metafizică, dar esenţa pur estetică se leagă de acestea.[280] Cercetarea unui obiect cu ajutorul microscopului poate să-i dezvăluie cercetătorului naturii compoziţia şi adevărata sa natură obiectivă; însă, impresia sa estetică rămâne inaccesibilă. Goethe, într-o poezie din volumul *Leipziger Liederbuchs,* a exprimat liric această idee:

Es flattert um die Quelle Die wechselnde Libelle.
Mich freut sich lange schön;
Bald dunkel und bald helle.
Wie der Chamaeleon:
Bald rol, bald blau.
Bald blau, bald grun;
O daţi Ich in der Năhe Doch ihre Farben siihe!

---

280 Vezi Baumgarten, *Aesthetica,* § 588: „Nec est analogi rationis ordinario primas universi caussas, elementa et stamina prima penitius examinare, dum haeret in effec- tis phaenomenis." [„Faptul de a examina elementele, germenii primi şi cauzele prime ale universului nu este proporţional intelectului în folosire firească, până când se menţine în efectele fenomenale." (/at.) (n. tr.).]

Sie schwirrl und schwebt, rastet ale!
Doch stil! sie setzt sich an die Weiden.
Da hab Ich sie! Da hab Ich sie!
Und nun betracht Ich sie genau Und she ein Iraurig dunkles Blau – Se gent es din, Zerg! iedrer deiner Freuden![281]

În coincidenţă totală cu ceea ce ne învaţă Baumgarten, în calitate de teoretician al esteticii, avem aici conţinutul esenţial al *propriei* sale teorii, metamorfozat într-o intuiţie poetică şi exprimat direct în aceasta. Ni se deschide acum accesul la un domeniu în care „principiul raţiunii suficiente11, acest principiu şi condiţie a oricărei cunoaşteri „distincte11, nu mai are nicio putere. Acest principiu este firul Ariadnei, care ne este oferit pentru a ieşi din labirintul realităţii fenomenale, pentru a ne ridica în regiunea „inteligibilului”, în imperiul *noumena.* fosă, arta nu realizează şi nu suportă o astfel de transcendenţă. Ea nu are voie să zboare deasupra fenomenului, ci rămâne în mijlocul lui; nu vrea să se întoarcă la cauzele lui, ci vrea să-l înţeleagă în purul lui *ce* şi să ni-l prezinte în propria sa *fiinţă* şi în propria sa *manieră de fiinţare.* Nu trebuie să ne fie frică de faptul că, prin renunţarea la acel fir conducător, dat nouă în „principiul raţiunii suficiente”, lumea noastră spirituală se va transforma în haos. Realitatea pur intuitivă nu este o simplă eroare, ci are în sine o măsură proprie. Fiecare operă de artă autentică ne prezintă această măsură; ea nu ne expune doar o abundenţă de intuiţii, ci domină această abundenţă; ea o configurează, lăsând să iasă la iveală, prin această configurare, unitatea ei internă. Orice intuiţie estetică nu ne arată doar multiplicitatea şi diversitatea, ci, în ambele, şi o anumită ordine şi regulă. Dacă imperiul esteticului poate fi desemnat prin expresia*perceptio*

---

281 „Libelula nestatornică / Dă din aripi în jurul izvorului, I De mult mă încântă I Când obscură, când luminoasă I Asemeni unui cameleon:/ Când roşie, când albastră I Când albastră, când verde, I încât, abia în apropiere, I îi pot vedea culoarea! I Ea pluteşte neîncetat, nu se odihneşte niciodată! I Ba da, acum stă să se desfete. I Am prins-o! Am prins-o! I Acum o observ atent I Şi văd un sumbru albastru închis - / Aşa ţi se întâmplă şi ţie, analist al bucuriilor tale!“ *(germ.)* (n. tr.).

*confusa**, atunci aceasta se întâmplă doar în sensul şi sub condiţia că această expresie va fi înţeleasă în sensul strict etimologic al cuvântului. Acesta spune că în fiecare intuiţie estetică are loc o „confluenţă” de elemente, că noi nu le putem desprinde din totalitatea acesteia, nu le putem indica izolat şi separat. Această confluenţă nu creează în niciun caz „confuzie”: deoarece, însuşi acest întreg ni se dă în aspectul său pur, ca întreg divizat şi determinat complet. O astfel de divizare – aceasta este teza fundamentală a esteticii lui Baumgarten – nu poate fi atinsă în niciun caz pe drumul ocolit al conceptului. Ea revine acelei sfere preconceptuale pe care *logica* pură nu trebuie să o cunoască şi să o ia în considerare deoarece, conform poziţiei sale, ea o vede ca aparţinând acelor forţe de cunoaştere şi sufleteşti „inferioare”. Dar şi aceste forţe de cunoaştere „inferioare” au /ogos-ul lor, de aceea, şi pentru ele este necesară o teorie proprie a cunoaşterii, o *gnoseologia inferior.* Baumgarten se supune încă domniei raţionalului – el nu acceptă nicio excepţie, nu încearcă să condiţioneze de nimic normele pur-logice. Însă, el apără cazul intuiţiei estetice pure în faţa tribunalului raţiunii. El vrea să o salveze arătând că şi în ea domină o lege interioară. Dacă această lege nu coincide cu cea a raţiunii, ea este totuşi un analogon al acesteia.[282] Acest *analogon rationis*** ne indică faptul că sfera *legii* nu are aceeaşi semnificaţie cu cea a *conceptului* logic, ci este de proporţii mult mai mari; că există o legitate care domină orice accident şi dorinţă subiectivă, care nu poate fi reprezentată în forma unui concept. Raţiunea ca *întreg* cuprinde în sine ambele momente. Ea nu se limitează la conceptualul pur ci merge şi pe ordine şi legitate, indiferent în ce materie îşi găseşte reprezentarea şi încorporarea.2

În această totalitate a sa, raţiunea rămâne stăpână fără ca stăpânirea sa să devină vreodată un jug greu, o constrângere exterioară. Baumgarten încetăţeneşte ideea că raţiunii i-ar reveni puterea de domnie asupra tuturor

---

282* Percepţie confuză *{lat.)* (n. tr.).

forţelor inferioare, cu condiţia ca această putere să nu degenereze niciodată în tiranie. I Cel dominat nu trebuie să fie afectat în natura sa proprie şi nu trebuie să renunţe la esenţa sa; mai mult, el trebuie înţeles prin aceasta şi menţinui în aceasta. *Legitimarea* forţelor inferioare ale sufletului şi nu supunerea şi anularea lor este scopul pe care şi-l propune estetica.2

Toate detaliile teoriei lui Baumgarten sunt deja incluse în această primă secţiune introductivă; toate caracteristicile operei de artă pe care el le indică, în special momentele modului de reprezentare pur poetică şi mijloacele poetice de reprezentare, se dezvoltă din aceasta. În năzuinţa sa spre temeinicie şi completitudine, lui îi place să acumuleze desemnări pentru acele caracteristici în care se exprimădiferenţa dintre reprezentarea pur poetică şi cea logico-ştiinţifică. De la primele, el cere şi aşteaptă lumină şi claritate, autenticitate, bogăţie şi luminozitate; el pretinde ca toate reprezentările pe care le utilizează poetul să dea dovadă de semnificaţie interioară, foi-a de convingere şi vivacitate. Însă, toate aceste determinaţii de *übertas* (rodnicie) şi *magnitudo* (grandoare), de *veritas* (adevăr) şi *e/aritas* (claritate), de *lux* (lumină) şi *certitudo* (siguranţă) se pot, în cele din urmă, sintetiza într-o *singură* cerinţă, pentru care Baumgarten a găsit expresia caracteristică de *vita cognitionis". El* nu vrea în niciun caz să detaşeze poezia de originea *ideii* având în vedere faptul că el defineşte de la început estetica drept teoria despre „gândirea frumoasă" *(ars putere c. ogitandi)?* Însă, el nu aşteaptă de la ideea poetică să aibă doar formă, ci şi culoare, nu doar adevăr obiectiv, ci şi profunzime „senzitivă", să nu ne intermedieze doar o convingere obiectual-corectă, ci şi una „vie". Această convingere vie pretinde ca noi să nu urcăm de la particular la general, conform regulilor configurării conceptuale logice, ci ca noi să concepem generalul *în* particular şi particularul *în* general. Abstracţia care ne indică drumul spre cele mai înalte genuri înseamnă, vizavi de intuiţie, o sărăcire şi o degenerare. Procesul

abstractizării este în acelaşi timp un proces al sustragerii: generalul va fi atins doar dacă va fi „văzut” prin prisma particularului şi din tot mai multe „perspective11. Astfel, universalitatea poate fi atinsă aici doar renunţând la *determinare*; orientarea spre universalitate este opusă celei spre determinare. *Estetica* vindecă această ruptură; deoarece, „adevărul” ei nu poate fi căutat în determinare, nici nu poate fi atins vizavi de ea; ci se poate realiza doar în şi prin ea. Frumuseţea nu cere doar o claritate „intensivă”, ca şi conceptul ştiinţific, ci ea deţine şi o claritate „extensivă” Acea claritate intensivă va fi atinsă când vom reuşi să reducem întregul unei intuiţii la câteva determinaţii fundamentale, şi să cunoaştem în acestea esenţa ei proprie. Claritatea estetică, extensivă, nu suportă însă o astfel de reducţie şi de concentrare conceptuală. Deoarece, artistul vrea să străbată realmente cercul realităţii intuitive; el vrea să cuprindă *într-o* singură privire atât centrul cât şi periferia acestuia.2 Conform teoriei lui Baumgarten, geniului artistic nu-i revine doar o puternică receptivitate sensibilă şi o forţă a fanteziei, ci şi perspicacitate şi profunzime spirituală, o *dispositio naturalis adperspicaciam*[283]*.* Însă, această privire profundă se distinge de acea perspicacitate analitică a gândirii ştiinţifice prin faptul că nu iese *în afara* fenomenelor, ci persistă în proximitatea lor; că nu vrea să meargă spre „cauzele” fenomenelor, ci încearcă să le cuprindă în totalitatea şi fiinţa lor pur imanentă şi să le unească într-o imagine intuitivă de ansamblu.

Baumgarten trebuia să descrie acest contrast între spiritul artistic şi cel ştiinţific şi a putut să-i dea pentru prima dată o expresie strict filosofică deoarece, în această descriere, el a putut să facă apel la o experienţă proprie, păstrată încă vie în interioritatea sa. În a sa *Entstehung der neueren Asthetik,* Heinrich von Stein a semnalat falsitatea reprezentării şi a ideii conform cărora Baumgarten, pornind de la un interes exclusiv cognitiv-teoretic şi de la un gen de pedanterie logică, a descoperit

283 *Aesthetica, § 32.*

şi întemeiat estetica sistematică.

Baumgarten porneşte de la intuiţia nemijlocită a operelor poetice, încercând el însuşi să fie poet. În *Cuvântul înainte* la *Meditationem* el explică faptul că nicio zi nu a trecut pe lângă el, fără să fi compus o poezie. Chiar dacă talentul său poetic era redus, el a cunoscut, totuşi, din această îndeletnicire, ce înseamnă o „temă poetică" şi prin ce se distinge aceasta de o temă pur logică. Pentru a constata această diferenţă trebuia să acorde atenţie doar propriei sale încercări poetice. Atât pentru filosofia limbajului cât şi pentru estetică, faptul că Baumgarten, pentru a fixa această diferenţă, s-a raportat în primul rând la forma şi tendinţa principală a *limbajului* poetic, reprezintă un pas important important şi semnificativ. Limbajul este mediul în care se întâlnesc reprezentările artistice şi cele ştiinţifice. Atât ideile pe care le dezvoltă logicianul sau cercetătorul ştiinţific, cât şi senzaţiile şi reprezentările pe care poetul vrea să le trezească în noi, au nevoie în egală măsură de intermediere prin cuvânt. Însă, acelaşi mijloc serveşte în ambele cazuri unor scopuri total diferite. În abordarea ştiinţifică a unei teme, cuvântul îndeplineşte funcţia de semn al unui concept; întreg conţinutul său are o semnificaţie abstractă. Aşa cum a exprimat Hobbes acest raport, cuvintele vor fi folosite aici exclusiv sub forma unor „semne de calcul ale spiritului" – în evoluţia supremă şi în configurarea limbajului ştiinţific, ne vedem plasaţi la un nivel în care fiecare rest intuitiv care încă îi mai revine cuvântului, este complet radiat. Noi nu ne mai mişcăm în cercul cuvintelor, ci în cel al semnelor, singura noastră năzuinţă fiind de a da fiecărei operaţii a gândirii noastre o expresie univocă în aceste simboluri. Cu aceasta, *Scientiageneralis*" se sfârşeşte – aşa cum afirmase mereu Leibniz prin formarea şi realizarea a ceea ce se numeşte *Characterisiica generalis*[284][285]. Însă,

284 Ştiinţa generală *(lat.)* (n. tr.).

285 Caracteristica generală *(lat.)* (n. tr.).

[1] Aesthetica, § 14. [„Scopul esteticii este desăvârşirea cunoaşterii sensibile ca atare. Aceasta însă, este frumosul." (lat.) (n. tr.).]

ceea ce pentru ştiinţă înseamnă nivelul suprem de perfecţiune, ar însemna, prin raportare la artă, moartea acesteia; deoarece, ea s-ar goli de orice conţinut concret intuitiv. Noua ştiinţă a esteticii vrea să evite pericolul acestei sărăciri; deoarece, că nu este orientată exclusiv spre perfecţiunea cunoaşterii, ci spre perfecţiunea cunoaşterii „senzitive”, pur intuitive. „Aesthetices finis est perfectio cognitionis senzitivae, qua talis. Haec autem est puleritudo.”[286] Forţa şi măreţia artistului, a poetului autentic constă în faptul că el împrumută suflarea de viaţă „semnelor simbolice reci”, care animă limbajul vieţii cotidiene şi limbajul conceptual al ştiinţei; în faptul că el le oferă acestora ceea ce se numeşte *vita cognitionis.* Pentru artist, niciun cuvânt pe care-l foloseşte nu rămâne mort sau gol de semnificaţie; el este însufleţit din interior şi este saturat cu un conţinut nemijlocit intuitiv. Orice *formulare inflexibilă* dispare din limbajul poetic, în locul ei ivindu-se doar *claritatea* expresiei. Astfel, Baumgarten înţelege încă poezia sub conceptul suprem al „limbajului discursiv”; cu aceasta însă, el nu va deveni infidel ideilor sale estetice fundamentale; nu se lasă iar fascinat de retorică. Deoarece, dete1 minarea pe care el o dă acestui „limbaj” elimină imediat acest pericol. „Oratio senzitiva perfecta est poema” I: doar acel limbaj discursiv care are puterea de expresie senzorială perfectă, care ne fascinează cu o intuiţie vie, are voie să se numească poezie.

Prin acestea, într-o formă strict *sistematică,* se desemnează, în acelaşi timp, o problemă ce frământase în permanenţă estetica secolului al XVIII-lea. Începând cu Dubos şi elveţienii, această estetică făcuse mereu trimitere la caracterul *intuitiv* al *poeticului* propriu-zis. Însă, ea putuse să dea acestei idei o anumită forma doar prin faptul că apelase la ajutorul *picturii.* Utilizarea tezei: *ut pictura poesis**, aşa cum a luat în general amploare înainte de

---

286 *Meditationes de nonnullis adpoema pertinentibus,* § 9. [„Discursul sensibil perfect este poezia." *(lat.)* (n. tr.).]

Precum pictura aşa şi poezia *(lat.)* (n. tr.).

Cunoaştere sensibilă *(lat.)* (n. tr.).

Luocoon-ul lui Lessing, îşi are aici cauza şi originea sa efectivă. Bodmer îşi scrie consideraţiile sale critice asupra „tablourilor poetice" ale artistului, iar lucrarea lui Breitinger, *Critische Dichtkunst,* îşi propune drept scop să expliciteze „pictura poetică de factură inventivă" şi să o ilustreze cu exemple din Antichitate şi din contemporaneitate. Însă, aici se impune o nouă întrebare. Este într-adevăr posibil ca poetul să concureze cu pictorul – ca el, prin „semnele sale artistice" să încerce să ne ofere *exact acelaşi lucru* pe care acesta ni-l prezintă prin „semnele sale naturale"? Sau nu cumva fiecare competiţie de acest fel are drept scop un amestec accidental al artelor, o negare a *mijloacelor* poetice *de stil?* Baumgarten prevenise acest amestec prin faptul că el cunoştea cerinţa de expresie „picturală" drept o confuzie care s-a declanşat prin luarea unei părţi în sensul de întreg. Această cerinţă nu este filosofică şi sistematică; ea este mai mult metaforică. În ea, în loc de *genul* adevărat, în loc de conceptul suprem de *cognitio senzitiva",* a fost situată doar una dintre *speciile* sale, cea de descriere picturală. Poetul nu poate şi nu trebuie să „picteze" în cuvinte însă, prin intermediul acestora, el poate şi trebuie să trezească în ascultător reprezentări clare, vii, sensibil-intuitive. Aceasta este sarcina sa 1

fundamentală: talentul de *ingenium venustum,* aşa cum îl descrie Baumgarten. Din punct de vedere spiritual-istoric această descriere se citeşte ca o profeţie: *înainte* cu patru decenii de *Critica facultăţii de judecare* şi de scrierea lui Karl Philipp Moritz, *Ober die bildende Nachahmung des Schonen,* ea face trimitere la „gândirea obiectuală" a lui Goethe. *Ingenium venustum* nu vrea doar să înţeleagă obiectul şi să-l clasifice în specii şi genuri, ci el trăieşte în intuiţia obiectelor. Lui îi este caracteristică acea abundenţă *(venusta plenitudo)* care nu poate rezulta niciodată dintr-o simplă compoziţie şi care nu se poate descompune în părţi particulare. În acest tip de *ingenium* se exprimă mai mult o stare şi o dispoziţie sufletească generală care, tuturor acelor elemente pe care le atrage în

sine, le împărtăşeşte propria-i culoare. Această stare a sufletescului luată ca întreg este ceea ce caracterizează spiritul artistic ca atare, ceea ce îi imprimă acel caracter care nu poate fi nici dobândit, nici învăţat, ci care se naşte odată cu artistul. „Ad characterem felicis aesthetici general em requiritur Aesthetica naturalis connata natura, *sve/JUia),* dispositio naturalis animae totius ad pulere cogitandum, quacum nascitur”. Estetica lui Baumgarten iese astfel, încă o dată, în afara cercului simplei logici. Ea vrea să fie o logică a „forţelor inferioare de cunoaştere”; însă, cu ajutorul acestora, ea nu vrea să servească doar sistemului filosofic, ci, în primul rând, *teoriei despre om.* Nu este o întâmplare faptul că Herder se raportează la Baumgarten şi că îl numeşte „adevăratul Aristotel al timpului nostru”.2 Deoarece, la el, acesta a găsit încetăţenit acel nou ideal al *umanităţii* sub care el îşi plasa întreaga sa acţiune. La începutul esteticii, întâlnim deja acest nou imperativ umanist pe care Baumgarten îl impune filosofiei, ca teorie a înţelepciunii. „Philosophus homo est inter homones neque bene tantam humanae cognitionis partem alienam a se putat” 3 Formarea talentelor *singulare,* în special a talentului de descompunere analitică a conceptelor, poate să revină eruditului şi specialistului; însă, sarcina spre care trebuie să tindă filosoful, nu poate fi niciodată îndeplinită prin acest talent. Eapretânde ca niciun câmp al cunoaşterii să nu fie fracturat şi niciun talent al spiritului să nu degenereze. Spiritul filosofic nu trebuie să se considere sublim vizavi de talentele intuiţiei şi ale fanteziei; el trebuie să se întrepătrundă cu acestea şi, împreună cu talentul de a judeca şi concluziona, să ajungă la un echilibru pur. Dintr-o astfel de armonie provine mai întâi completitudinea şi ermetismul intern al sistemului filosofic; însă, tot de aici provine şi suprema încorporare *individuală* a spiritului filosofie. Formarea supremă şi cea mai pură a acestui spirit nu poate fi atinsă prin cultura forţelor intelectului şi nu se poate epuiza în acestea. I Printr-o trăsătură fundamentală a gândirii sale, prin năzuinţa sa la totalitate, filosoful este

şi rămâne mai mult, înrudit cu artistul; 2 şi când nu poate concura cu acesta în *crearea* frumosului, atunci el poate totuşi, să se încumete la *cunoaşterea* frumosului şi pe baza acesteia, pe baza esteticii sistematice, să-şi desăvârşească propria sa imagine despre lume. Cu aceasta, noua disciplină nu doar că este legitimată din punct de vedere logic, ci şi îndreptăţită din punct de vedere etic. Deoarece, „ştiinţele frumoase" nu mai constituie acum un domeniu particular, relativ-independent al cunoaşterii, ci ele „însufleţesc în totalitate omul" şi fac din el ceea ce el poate să fie şi trebuie să fie.3

În măsura în care problema frumosului nu doar că trimite la o bază sistematică a esteticii, ci şi la întemeierea unei noi „antropologii filosofice", prin aceasta, o idee caracteristică *întregii culturi* a secolului al XVIII-lea îşi va primi adeverirea şi forţa sa. Din nou se arată acum, dintr-o nouă perspectivă, că în gândirea secolului începe să se înfăptuiască o schimbare radicală a *etaloanelor* de până atunci. În relaţia dintre intelectul uman şi cel divin, între *intellectus ectypus* şi *intellectus archetypus*", are loc o mutaţie. Nu mai este vorba, la fel ca în marile sisteme metafizice ale secolului al XVII-lea, ca la Malebranche, sau Spinoza, despre faptul de a lăsa finitul să se consume în infinit, nimicindu-l în acelaşi timp. Se va tinde mai mult, ca, vizavi de acest etalon suprem, el să *se afirme* în specificitatea sa; ca el să-şi menţină natura specifică, cunoscând-o în acelaşi timp ca atare. În măsura în care bazele esteticii sistematice facilitează autonomia frumosului, cu aceasta, ea anunţă implicit acest drept fundamental al naturii finite la forma sa independentă de existenţă. Deoarece, una dintre determinaţiile principale pe care filosofia scolastică germană le preia din teoria lui Leibniz constă în faptul că fiinţa *divină* ca atare se află în afara acelei sfere în care noi trebuie să căutăm fenomenul frumosului, fiind sublimă în raport cu această sferă. Conform lui Leibniz, esenţei cunoaşterii divine i se aplică ideea că ea nu se mişcă în cercul *reprezentărilor* sensibile, ci se bazează pe *ideile adecvate,* acest fapt însemnând că

ea, pe fiecare întreg pe care-l înţelege, îl pătrunde şi îl descompune în acelaşi timp până la ultimele sale elemente constitutivei în faţa unui asemenea mod de cunoaştere, fenomenul frumosului trebuie să se dizolve în neant. Noi nu avem voie – exprimă Mendelssohn această idee în *Briefen über die Empfindungen* – să confundăm „Venusul ceresc" care constă în perfecţiunea, în adecvarea totală a tuturor conceptelor, cu „Venusul pământesc", cu frumuseţea. Deci, din punct de vedere *metafizic*, frumosul nu se bazează atât pe o capacitate, cât pe o incapacitate a sufletului omenesc; o forţă de cunoaştere mai perfectă decât a noastră nu ar avea acces la experienţa frumosului.[287] Pentru acest *contrast* strict între frumuseţea sensibilă şi perfecţiunea pur intelectuală, Mendelssohn se poate sprijini pe ideile lui Baumgarten; însă, la acesta, contrastul serveşte unei alte tendinţe conceptuale şi poartă un alt accent de valoare. Deoarece, chiar dacă Baumgarten trasează limitele frumosului, el nu vrea totuşi să menţină omul în cadrul acestora. Acesta nu trebuie pur şi simplu să iasă în afara finitudinii, ci trebuie să o analizeze sub toate aspectele pe care le implică. De vreme ce el rămâne situat în afara sferei idealului cunoaşterii divine, adecvate, el îşi satisface natura şi determinaţia *sa.* Astfel, prin estetica lui Baumgarten, strâns legată de filosofia scolastică germană, are succes aceeaşi idee pe care filosofia dreptului şi a statului o găsise în epoca Luminilor la fel de eficientă. Iluminismul a învăţat tot mai mult să renunţe la „absolut" în sens strict metafizic, la idealul „cunoaşterii care se ridică la perfecţiunea divină"; însă, în locul acestuia, el îşi propunea un ideal pur uman pe care a încercat să-l determine tot mai precis şi să-l realizeze tot mai riguros.

Prin „umanizarea" sensibilităţii, se găsea acum răspunsul la o altă întrebare care frământase mult timp secolul al XVIII-lea. Filosofia secolului al XVIII-lea nu se pronunţa doar pentru dreptul „imaginaţiei", ci şi pentru

---

287 Vezi Leibniz, *Meditationes de cognitione, veritate et ideis; Philosophischen Schriflen* (Gerhardt), IV, 423.

dreptul simţurilor şi al pasiunii sensibile. Teoria carteziană conform căreia pasiunile nu erau decât perturbaţii ale sufletului (*perturbationes animi*), va fi acum tot mai mult înlăturată; pasiunile apar mai mult ca impulsuri vii, ca forţe instinctuale care animă fenomenul sufletesc ca întreg, menţinându-l în mişcare. I Din toate părţile, în special din partea psihologiei franceze şi a eticii, se pretinde o *emancipare a sensibilităţii,* această pretenţie luând o amploare tot mai mare. Stoicismul secolului al XVII-lea, e are nu a rămas doar o teorie filosofică, ci care s-a anunţat în tragedia clasică drept motiv al configuraţiei artistice, se confruntă acum cu o dispoziţie fundamentală pur epicureică. Acest epicureism îmbracă cele mai variate forme şi arată cele mai diferite nuanţe. Cum se întâmplă în *l'Art de jour* a lui Lamettrie, el poate să ia forma unei recomandări la plăcerile pure ale simţurilor sau să constituie o tehnică subtilă de rafinare intelectuală şi de sublimare permanentă a bucuriei existenţei. „Libertinul" secolului al XVII-lea, cercul oamenilor de lume. care se întruneau în „templu" sau în salonul lui Ninon de l'Enclos în Paris şi al d-nei Mazarin, în Londra, au încercat să aducă la perfecţiune această artă – ea şi-a găsit cel mai semnificativ şi mai fin reprezentant spiritual al ei în St. Evremond.[288] Din acest cerc a provenit un întreg şir de tratate ce se voiau a fi o adevărată şcoală a plăcerii şi care, în sens teoretic, mijloceau accesul la plăcere, dorind să înveţe pe alţii mijloacele prin care aceasta poate fi epuizată.[289] Din punct de vedere estetic, rafinarea plăcerii, susţinută aici, este fără îndoială semnificativă. Dar, estetica ce s-a dezvoltat pe aceste baze rămâne o simplă estetică a atracţiei şi a farmecului. Ea întăreşte receptivitatea şi capacitatea de impresie pentru atracţia

288 Vezi mai sus, p. 107 şi urm.

289 Vezi Saint-Evremond, *CEuvres meslees,* Amsterdam, 1706; Remondle Grec, *Agathon ou Dialogue de la volupte* (1702) tipărită în *Recueil de divers ecrits,* publ. De Saint-Hyacinthe; Baudot de Juilly, *Dialogue entre M. M. Patru et d'Ablancourt sur Ies plaisirs* (1700); Lanson a analizat aceste lucrări în articolul său: „Le role de l'experi- ence dans la formation de la philosophie du XVIII[e] siecle en France" *(Etudes d'histoire litteraire,* Paris, 1930, p. 164 şi urm.).

sensibilă, însă îi lipseşte orice acces la domeniul originar al elementului artistic, la domeniul spontaneităţii. Şi tocmai această deficienţă majoră este cea care este depăşită de estetica lui Baumgarten. Şi aceasta apără dreptul sensibilităţii; însă, nu vrea să dezlănţuie pur şi simplu sensibilitatea, ci vrea să o aducă la desăvârşirea sa spirituală. Această desăvârşire nu poate consta în plăcere; ea poate consta doar în frumuseţe. Frumuseţea este p tăcere – dar, această plăcere este diferită de cea care provine din viaţa instinctuală. În ea nu domină puterea simplei dorinţe, ci avântul spre intuiţia şi spre cunoaşterea pură. Prin ea, viaţa, mişcarea internă şi spontaneitatea pură, specifice şi sferei senzorialului, vor fi accesibile; prin ea, noi înţelegem adevărata vita *cognitionis senzitivae.* La fel cum înainte se deschidea perspectiva spre Herder, se deschide acum perspectiva spre scrierea lui Schiller, *Briefe liber die* ästhetische *Erziehung.* Baumgarten a fost unul dintre primii gânditori care a depăşit opoziţia dintre „senzualism" şi „raţionalism" şi care a iniţiat o nouă *sinteză* eficientă între „raţiune" şi „sensibilitate".

Desigur, Baumgarten nu a atins în totalitate scopul ideal pe care şi l-a propus; el nu a străbătut drumul până la capăt. Deja la începutul esteticii, el spune că opera sa voia să deschidă calea către o nouă ştiinţă, însă nu să o desăvârşească sistematic. I fa privinţă subiectivă, lui i-au fost trasate de la început anumite limite; deoarece, opera sa este concepută în stil scolastic, rămânând strâns legată de acesta. Noua idee pe care o reprezintă Baumgarten nu-şi găseşte o formă corespunzătoare în conformitate cu dorinţele acestuia; el trebuie să o dezvolte în paragrafe, într-un mod destul de rigid, părând că, astfel, îşi pierde tot dinamismul său liber. Cine poate realmente să-l citească şi să-l înţeleagă pe Baumgarten, acela va descoperi şi sub această carapace dură, nucleul pur al gândirii sale şi maniera sa originală de expunere a unei idei. În ale sale Cuvântări şcolare, Herder a abordat „conceptul de graţie în şcoală" şi, pentru a explicita această graţie, el făcut apel la Baumgarten. Ea ar fi cea care ar constitui elementul

preferat al esteticii nemuritoare a lui Baumgarten: „naivitatea fină şi plină de mici atracţii, care scapă ochiului *comun* şi care apare doar ca o pată întunecată celui total neiniţiat". 2 De fapt, influenţa lui Baumgarten a fost limitată doar asupra unui cerc restrâns, viaţa efectivă a noii creaţii literare germane, abia dacă a fost afectată. fa această direcţie, Lessing a fost primul gânditor care a făcut carieră. EI s-a decis să pună în consonanţă gândirea şi fapta, teoria şi viaţa, pentru a satisface pretenţia lui Baumgarten la *vita cogitationis.* Tot ceea ce a fost considerat de către Baumgarten ca aparţinând caracterului adevăratului estetician *(ad characterem felicis Aestheticipertinens),* a fost realizat de spiritul lui Lessing. Observăm că aici se găsesc *într-un* singur individ toate momentele: *übertas, magnitudo, veritas, claritas, certitudo, copia*[290]*, nobilitas*[291]; aici se împleteşte armonios *dispositio acute sentiendi*[292] cu *dispositio naturalis ad imaginandum*[293]*" **,* cu *dispositio ad saporem non publicum, immo delicatum*[294] şi cu *dispositio naturalis adperspiccaciam* * * *.* Această unificare este cea care conferă operei lui Lessing specificitatea sa incomparabilă şi care i-a asigurat efectul. Să avem în vedere doar *conţinutul* conceptelor estetice fundamentale ale lui Lessing; nu vom găsi în acesta nicio explicaţie satisfăcătoare pentru acest efect. Deoarece, acest conţinut n-a fost creat de Lessing, ci a fost preluat de către el. Cu greu găsim la el un concept estetic sau o teză care să nu-şi găsească paralela exactă în literatura contemporană, care să nu se găsească în scrierile lui Baumgarten sau ale elveţienilor, ale lui Shaftesbury, Dubos sau Diderot. Dar, dacă printr-o astfel de indicare a *izvoarelor* lui Lessing, am încerca să ridicăm obiecţii împotriva originalităţii ideilor

---

290 Copie, plăsmuire (lat.) (n. tr.).

291 Nobleţe *(lat.)* (n. tr.).

292 Dispoziţia de a simţi intens (lat.) (n. tr.).

293 Dispoziţie naturală spre imaginare (lat.) (n. tr.).

294 O dispoziţie către o savoare care nu este publică, ci mai degrabă intimă *(lat.)* (n.tr.). *'*""' Dispoziţia naturală spre observare *(lat.)* (n. tr.).

sale fundamentale, am face o confuzie şi am da dovadă de o nerecunoaştere totală. Originalitatea sa nu constă atât în „invenţia” a ceva nou, a unor motive ideatice necunoscute pătă atunci, cât în ordonarea şi relaţionarea acestora, în dominaţia lor suverană, în clasificarea lor din punct de vedere logic. Înainte de toate, Lessing este mai ales logician; însă, clasificările pe care le face, critica şi arhitectonica *sa,* presupun mai mult decât un proces *formal* logic. Deoarece, intenţia sa nu este doar relaţionarea logică a conceptelor, ci el are talentul de a explica fiecare concept prin cauza sa, înţelegându-l şi explicându-l pornind de la aceasta. El a făcut acest demers pentru toate conceptele fundamentale şi principale ale esteticii contemporanilor săi. În modul său de abordare, mice simplă formalitate este înlăturată din concepte; ele sunt saturate cu un conţinut determinat, concret-intuitiv; pe baza acestui conţinut, ele pot din nou să intervină în procesul de creaţie artistic şi să-l influenţeze. Pentru realizarea lui Lessing nu este decisivă materia conceptelor ca atare, ci forma lor, nu ce-u1 lor, în sensul definiţiei logice, ci transformarea lor spirituală. În spiritul său se înfăptuieşte tot mai mult procesul acestei transformări, al acestei metamorfoze şi metempsihoze a conceptelor. Lessing a renunţat la numele de poet în cel mai strict sens al cuvântului deoarece a fost conştient că nu deţinea acea forţă magică originară prin care poetul nu doar că-şi imaginează creaţia, ci şi oferă acesteia existenţă şi viaţă mediată proprie. El simţea şi ştia că lui, *această* manieră de configuraţie pe care o vedea desăvârşită în cele mai mari şi dramatice structuri epice, la Homer sau Shakespeare, îi era interzisă. Însă, dacă el nu a posedat acea profundă magie a marilor poeţi, atunci, în locul acesteia, lui îi este proprie o magie a *gândirii* aşa cum nu a mai existat nici înainte, nici după el. Fiecare concept care intră în cercul acestei gândiri începe imediat să se transforme. Din simple rezultate, conceptele redevin foiţe originar-creatoare şi impulsuri nemijlocit-dinamice. Noi nu le mai primim în calitate de existenţă dată, ca şi o sumă de

caracteristici desăvârşite; le vedem devenind şi le recunoaştem valoarea şi sensul în această manieră de instruire. *Teoria* lui Lessing despre raportul dintre geniu şi regulă, despre limitele dintre pictură şi arta poetică, despre „senzaţiile amestecate”, despre semnificaţia semnelor pentru clasificarea şi sistematica artelor: toate acestea, ca simple teorii, se pot regăsi la fiecare pas în operele fundamentale ale esteticii secolului al XVIII-lea. Dar, pentru Lessing simpla teorie revine la viaţă, devine creatoare, este implementată interiorului vieţii artei. Critica lui Lessing nu vrea să acţioneze doar constructiv, nu vrea să „stimuleze” doar creaţia artistică (considerând că acest stimul provine întotdeauna doar din exterior), ci conform esenţei sale, este un moment imanent şi o componentă imanentă a producţiei. Ea este o „critică productivă” doar fiindcă este critică *în* producţie şi există pe baza acesteia. În virtutea acestei trăsături, Lessing conduce estetica epocii Luminilor, părând că preia moştenirea ei conceptuală, în afara scopurilor şi limitelor ei de până acum. Doar lui i-a reuşit ceea ce lui Gottsched şi elveţienilor, lui Voltaire şi Diderot, lui Shaftesbury şi discipolilor săi, nu le reuşise: el nu doar că perfecţionează gândirea estetică a unei epoci, ci şi descoperă noi „posibilităţi” ale artei poetice. Faptul căci a văzut dreptul acestor „posibilităţi” şi că a eliberat pentru ele calea: în aceasta constă contribuţia sa în cadrul literaturii germane. Este vorba despre o contribuţie şi un merit care totuşi vor fi subestimate mult în semnificaţia lor şi care vor fi reduse doar la sensul lor spiritual istoric, dacă vom vedea în ele doar o realizare naţională, şi nu una „europeană” – aşa cum s-a întâmplat într-o prezentare a teoriei estetice a lui Lessing.[295] Raportul dintre conceptele generale ale lui Lessing şi structura şi problematica specifică a literaturii germane a secolului al XVIII-lea este evident; însă, tocmai datorită acestui raport, Lessing a descoperit un nou aspect

295 Vezi Folkierski, *Entre le Classicisme et le Romantisme*, p. 578: „Le merite de Lessing - consideră Folkierski - est naţional, et non europeen.“ [„Meritul lui Lessing este de ordin naţional şi nu european." *tfr.)* (n. tr.).]

şi un nou orizont al artistului. Goethe spunea despre Herder că semnificaţia sa în calitate de istoric şi filosof al istoriei ar consta în faptul că el s-a dedicat cu toate forţele, fapticului, unicului, particularului fără să îngrădească puterea materială a fapticului, a ceea ce se cheamă *matter of fact.* Ceea ce a considerat el ca fiind cel mai mare talent al lui Herder, este talentul „de a reorganiza resturile istoriei într-o unitate organică vie, asemănătoare unei plante."[296] Aceste cuvinte se pot aplica şi în privinţa originalităţii realizării critico-estetice a lui Lessing. Vizavi de concepte şi de teoreme, el deţine aceeaşi capacitate pe care o are Herder vizavi de lumea realităţii istorice. Atunci când el se dedică acestora, fie făcând referire la ele sau criticându-le, stratificându-le sau ordonându-le, din aceste procese logice va izvorî o nouă viaţă iar ideile vor experimenta o adevărată palingeneză. Lessing nu *caută* această noutate; el nu aspiră niciodată la originalitate doar de dragul originalităţii înseşi. Mai mult, el se sprijină cu toate forţele pe tradiţie; el o cunoaşte în totalitate şi îi place să meargă pe urmele ei, pe cele mai dificile şi mai întunecate căi ale sale. Dar, *obţinerea prin efort* a ceva este mai importantă pentru el decât simpla *deţinere.* De aceea, ca niciun alt gânditor al epocii sale el dă dovadă de acea forţă creatoare care nu provine dintr-o adversitate faţă de ceea ce este dat şi devenit, ci care simte în sine puterea şi instinctul de a transforma mereu sfera celor create, „astfel încât nimic să nu rămână inflexibil". Lessing a salvat conceptele şi tezele fundamentale ale esteticii secolului al XVIII-lea de pericolul acestei încremeniri – şi pentru *acest* merit, în special, generaţia tânără i-a fost recunoscătoare. În *Poezie şi adevăr,* Goethe a prezentat acest efect pe care l-a avut *Laocoon-ul* lui Lessing; el a descris cum splendoarea „conceptelor fundamentale" lessingniene l-a entuziasmat, văzându-se situat, „din regiunea unei intuiţii sărăcăcioase în câmpiile libere ale ideii". Lessing a demonstrat această forţă care declanşează entuziasmul nu doar în cadrul literaturii, ci şi

296* Fapt, situaţii de fapt, ceea ce există în mod real (engl.) (n. tr.).

în filosofia secolului său, luată *ca un tot unitar.* În primul rând, lui trebuie să-i mulţumim pentru faptul că secolul Luminilor, determinat şi caracterizat în cea mai mare parte prin talentul critic, condus şi dominat de acesta, nu a căzut pradă acelui sens negativ al criticii – pentru faptul că a îndreptat din nou critica spre viaţă şi a reuşit să o configureze şi să o utilizeze astfel încât să devină un instrument indispensabil al acesteia, al evoluţiei şi permanentei reînnoiri a spiritului.

Ernst Cassirer şi perenitatea Iluminismului

Ernst Cassirer (1874 – 1945) este unul dintre cei mai reprezentativi gânditori din filosofia contemporană şi, în general, este socotit drept cel mai mare istoric al filosofiei din secolul de care abia ne-am despărţit. Renumele acesta se sprijină pe o operă de cercetare istorico-filosofică de proporţii cu adevărat impresionante, o simplă înşiruire a principalelor titluri fiind deja suficientă. Regăsim în aceasta interesul autorului pentru toate marile episoade din ceea ce s-a numit tradiţia metafizică a Occidentului, din Antichitate până astăzi. Desigur, nu întreaga tradiţie a gândirii Occidentului, cu toate momentele sale, l-a preocupat pe E. Cassirer la acelaşi nivel de interes, dar competenţa sa a fost una reală, solid întemeiată ştiinţific, în tot ceea ce a abordat. Printre aceste titluri, un loc important ocupă lucrarea, ce apare pentru prima dată într-o traducere românească, *Filosofia Luminilor (Die Philosophie der Aufk/arun (/).* **Ea consolidează temeinic renumele de mare istoric al filosofiei al lui E. Cassirer, constituie o dovadă a viziunii sale istorico-filosofice şi un exemplu concret al metodei sale de cercetare, devenind în scurt timp de la apariţia sa o lucrare clasică a temei şi rămânând astfel până astăzi.**

Câteva puncte de reper ale biografiei lui E.

Cassirer pot avansa şi o idee mai profundă asupra operei sale de filosof şi istoric al filosofiei. Se naşte la Breslau (astăzi Wraclaw, în Polonia), într-o familie de negustori de origine evreiască. La terminarea liceului urmează, din 1892, studii la mai multe universităţi germane: Berlin, Leipzig, Heidelberg. Poposeşte în cele din urmă la Universitatea din Marburg, devenită un important centru al mişcării neokantiene şi sediul uneia dintre şcolile neokantiene, numită Şcoala Marburgheză. Întemeiată de celebrul gânditor Hermann Cohen (1842 – 1918), va mai număra alături de acesta, ca un alt reprezentant celebru, pe Paul Natorp (1854 – 1924). Pe lângă E. Cassirer, vor trece prin Universitatea din Marburg, ca şi colegi din diferite generaţii, nume nu mai puţin cunoscute ale gândirii contemporane, ca Nicolai Hartmann (1882 – 1950) şi Martin Heidegger (1889 – 1976), făcând astfel din Marburg, unul dintre cele mai importante centre ale întregii vieţi filosofice germane de la sfârşitul secolului al XIX-lea şi începutul secolului al XX-lea.

Desigur, neokantianismul îi aduce tânărului student Cassirer în prim-planul preocupărilor sale criticismul kantian şi noua concepţie despre cunoaştere şi valoarea cunoaşterii ştiinţifice cuprinsă în *Critica raţiunii pure* **(1781). Ea poate fi concentrată în ceea ce Kant însuşi numeşte răsturnarea sau întorsătura copernicană, potrivit căreia în cunoaştere, în relaţia dintre subiect şi obiect, rolul hotărâtor îl deţine subiectul. Acesta, prin activitatea lui, îşi creează imaginea sa cognitivă asupra realităţii. După ce, venind din mai multe direcţii, diferitele mişcări şi curente neokantiene au reuşit să-l reimpună, pe la mijlocul secolului al XIX-lea, în centrul de interese al gândirii epocii pe Kant, Wilhelm Windelband (1848 – 1915) va lansa, în** *Cuvânt înainte* **la prima ediţie din 1883 a cunoscutului său volum de studii şi articole,** *Preludii (Präludien),*

deviza: „A-l înţelege pe Kant înseamnă a-l depăşi pe Kant”. i Aceasta va indica direcţia de mişcare a tuturor marilor neokantieni care vor ajunge, pe baza kantianismului, să elaboreze, în mod sistematic, concepţii proprii. În prima jumătate a secolului al XX-lea, în această direcţie, se va mişca ca şi gânditor original şi E. Cassirer cu filosofia sa a *formelor simbolice*. **În primăvara lui 1899, E. Cassirer îşi ia doctoratul în filosofie cu calificativul** *summa cum laude,* **cu teza** *Descartes' Kritik der mathematischen undanturwissenschaftzichen Erkenninis (Critica lui Descartes a cunoaşterii matematice şi natural-ştiinţifice).* **Trecând pragul secolului al XX-lea, activitatea lui Cassirer urmează cele două linii pe care le va ilustra de-a lungul întregii sale vieţi, ca filosof şi ca istoric al filosofiei. Ca filosof, va elabora** *Substanzbegriff und Funktions begriff. Untersuchungen Ober die Grundfragen der Erkenniniskritik (Conceptul de substanţă şi conceptul de funcţie. Cercetări asupra problemelor fundamentale ale criticii cunoaşterii)* **apărută în 1910 şi urmată de volumele** *Die Philosophie der symbolischen Formen (Filosofiei formelor simbolice)* **– 1923, 1925 şi 1929. În celălalt plan al activităţii sale, acela de istoric al filosofiei, vor sta volumele monumentalei** *Das Erkenninisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit (Problema cunoaşterii în filosofia şi ştiinţa epocii moderne)* – **1906, 1908, 1920.**

1 W. Windelband, *Votwort în Präludien. Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte,* TObingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1924, vol. I, p. IV.

Această operă filosofică, de o asemenea amploare şi importanţă, îi oferă posibilitatea unei remarcabile cariere universitare. Este profesor al Universităţii din Hamburg din 1919, la invitaţia făcută de psihologul William Stein. Importantă este în această perioadă influenţa exercitată asupra lui Cassirer de cercul intelectual constituit în jurul profesorului Aloy M. Warburg – din care făceau parte

şi nume de talia unui E. Panofsky. Principalele lucrări ale lui Cassirer din deceniul al treilea se vor resimţi puternic de această influenţă binefăcătoare a Institutului Warburg.

După prăbuşirea Republicii de la Weimar şi ascensiunea la putere a lui Hitler, în 1933, ca şi cancelar al Reichului, în viaţa lui E. Cassirer vor urma anii exilului. În 1933 părăseşte Germania şi după o vară petrecută la Viena, între 1933 şi 1935, va fi *visiting profesorla* **Oxford unde va ţine prelegeri despre Kant, filosofia hegeliană a dreptului, Leibniz şi Platon. Din septembrie 1935 va trece la Universitatea din Göteborg unde va sta până în vara lui 1941. Suntem în anii celui de-al doilea război mondial, anul 1941 fiind unul hotărâtor în desfăşurarea acestuia. Este anul când, la 27 aprilie, trupele lui Hitler intră în Atena, iar la începutul verii atacă Rusia sovietică. În aceste condiţii, care făceau nesigură în Europa până şi o ţară neutră ca Elveţia, familia Cassirer va emigra definitiv, în 1941, în SUA. Aici va fi profesor la Yale şi apoi la Columbia, murind în exil la New York, de un atac de cord, la 13 aprilie 1945, cu câteva zile înainte de încheierea oficială a celui de-al doilea război mondial prin victoria Aliaţilor asupra Germaniei fasciste.**

În evoluţia filosofică a lui E. Cassirer, *Filosofia Luminilor (Die Philosophie der Aufklârun (/),* **apărută în 1932 la celebra editură J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) din TObingen, reprezintă un eveniment însemnat de o semnificaţie particulară, asupra căruia trebuie insistat fie şi numai în trecere. Lucrarea aceasta este ultima pe care E. Cassirer o mai publică în Germania, în urma autoexilului pe care şi-l impune în 1933, odată cu venirea lui Hitler la putere ca şi cancelar al Reichului (30 ianuarie 1933). Evenimentul îl găseşte pe Cassirer la catedra de filosofie a Universităţii din Hamburg unde era profesor încă de la întemeierea acesteia, din 1919, şi unde ocupă între 1929 – 1930,**

demnitatea de rector. I se oferă pe loc mai multe posibilităţi: Oxford, New York (New School for Social Research). Urmează anii lungi ai unui exil din care, ca şi atâţia alţi mari germani ai epocii, nu se va mai întoarce niciodată acasă, în Germania.

În acest context biografic individual, dar şi într-o astfel de atmosferă generală social-politică şi intelectuală, *Filosofia* **Lum/m/lorprezintă pentru Cassirer o semnificaţie cu totul specială. O nouă epocă a barbariei ameninţa să-şi impună brutal stăpânirea asupra istoriei omenirii. Raţiunea şi toate celelalte valori tradiţionale ale umanismului sunt contestate vehement şi o gravă criză ameninţă omenirea europeană în toate planurile sale de existenţă. E. Cassirer se simte dator să acţioneze. O va face în primul rând ca un gânditor în buna tradiţie a valorilor şi principiilor gândirii occidentale, ca un adevărat umanist.** *Filosofia* **Lum/ntlertrebuie interpretată din acest unghi de vedere fundamental. O reacţie mai directă va apărea, este adevărat, ceva mai târziu în planul gândirii social-politice a lui Cassirer, fără ca această împrejurare să-l transforme într-un gânditor politic propriu-zis. „Cassirer – cum remarcă Pierre Quillet, traducătorul în franceză al lucrării privind Iluminismul la care ne referim – este un umanist şi nu un gânditor politic, chiar dacă se poate imagina că există o anume afinitate doctrinală între Şcoala de la Marburg şi** *Sozial Demokratie".*

Expresia acestei reacţii severe a lui E. Cassirer o găsim în analizele necruţătoare privind evenimentele ce s-au desfăşurat în plan social-politic cuprinse în ultima lucrare scrisă şi publicată pe pământ american. Este vorba de lucrarea *The Myth of the State* **(1944) 2. Aici se va identifica, cu un simţ de o rară putere de penetrare a evenimentelor până în substratul ultim al semnificaţiilor lor, cauza propriu-zis filosofică a zguduitoarelor procese petrecute în plan social-politic. În viziunea lui Cassirer, această**

cauză, precis identificată şi numită, constă în resurecţia mitului. Într-o viziune genetică, problema mitului este abordată din perspectiva relaţiei mit-naţiune. Schema generală de interpretare este cea pe care au impus-o chiar unii dintre membrii generaţiei lui Cassirer, câţiva dintre cei mai mari istorici ai filosofiei greceşti. Ea poate fi concentrată în expresia fericită, lansată ceva mai târziu de W. Nestle – de la mit la logos. În această schemă interpretativa, „mitul şi logosul desemnează cei doi poli între care oscilează viaţa spirituală a omenirii. Reprezentarea mitică şi gândirea logică sunt opuse."[297] Pentru început, la debuturile vieţii istorice a omenirii, reprezentarea mitică constituia unica formă de exprimare a vieţii interioare şi a lumii exterioare; apariţia filosofiei pune capăt unei lungi perioade de dominare exclusivă a mitului. Şi pentru A. Cassirer, naşterea filosofiei greceşti, văzută în lumina unei interpretări ce ţine cont atât de realitatea faptelor dar şi de spiritul lor, înseamnă victoria explicaţiei logice în raport cu reprezentarea mitică, adică a logosului asupra mitului. Numai că această victorie a Raţiunii nu a fost niciuna totală, niciuna definitivă. În interpretările avansate de E. Cassirer, lucrurile apar mult mai nuanţate. Apariţia filosofiei ca supremă manifestare a raţiunii a dus la învingerea mitului dar nu şi la eliminarea lui definitivă din viaţa spirituală a omenirii. Dimpotrivă, dimensiunea mitică pare a fi şi pentru Cassirer o permanenţă a conştiinţei omeneşti care o va însoţi ca o umbră pe tot parcursul drumului ei istoric. Victoria raţiunii nu

---

297 **Pierre Quillet, „Prâsentation", în** *La philosophie des Lumieres,* **Editions Fayard, 1970, p. 15.**

1 **Vezi traducerea românească: E. Cassirer,** *Mitul statului,* **trad. Mihaela Sadovschi, Institutul European, laşi, 2001.**

W. Nestle, *Vom Mythos zum Logos, Die Setbstentfătung des griechischen Denkens von Homer bis aut die Sophistik und Sokrates,* **Scientia Verlag, Aalen, 1966, pi 1.**

este doar una parţială şi de aceea este cu atât mai importantă şi mai preţioasă, în urma acesteia, miiul fiind expulzat doar din domeniul gândirii privind natura. S-au născut ca atare filosofia naturii şi ştiinţa naturii, amândouă bazate pe înţelegerea şi explicarea raţională a naturii. Dar mitul se va retrage, pentru o lungă perioadă de timp, pentru a-şi regenera forţele printr-o lucrare mai degrabă subterană, nevăzută. El va izbucni din când în când, va ieşi la suprafaţă cu violenţă mai ales în domeniul concepţiilor despre istorie şi societate. Dacă explicarea naturii va rămâne exclusiv pe seama raţiunii ştiinţifice, istoria şi societatea vor mai oferi un loc de refugiu pentru explicaţiile de tip mitic. Aşa se vor petrece lucrurile şi la începutul secolului al XX-lea când se poate asista la o puternică izbucnire a mitului sub forma doctrinei naţional-socialiste a hitlerismului. Reînvierea miturilor politice în secolul al XX-lea pune în evidenţă o sincopă în vigilenţa sistemului critic al raţiunii şi, pentru ca situaţia să nu se repete, este necesar nu doar un apel mai hotărât la raţiune dar şi o studiere cu atenţie a originii „structurii", metodelor şi tehnicilor de funcţionare a miturilor politice. „Cultura umană – îşi încheie E. Cassirer *Mitul statului* **ar putea fi descrisă prin cuvintele acestei legende babiloniene. Ea nu s-a putut naşte până nu s-au risipit negurile mitului. Însă, monştrii mitici nu au fost definitiv învinşi. Ei au fost folosiţi la crearea unui nou univers şi mai supravieţuiesc încă în această lume. Puterea mitului a fost ţinută în frâu şi îngenuncheată de către forţele superioare. Şi câtă vreme aceste forte intelectuale, etice şi artistice sunt vii, mitul este îmblânzit şi încătuşat. Dar în clipa în care încep să-şi piardă puterea, ajungem în haos. Gândirea mitică începe apoi să reînvie ca să invadeze întreaga viaţă culturală şi socială a omului". i**

Din punct de vedere al unei tratări istorice, problema relaţiei dintre mit şi raţiune va fi atacată

de către E. Cassirer în *Die Philosophie der Griechen von den Anfângeri bis Platon,* **text scris pentru** *Lehrbuch der Phitosophie* **sub îngrijirea lui Max Dessoir şi apărut în** *Die Geschichte der antiken Philosophie* **(Berlin, Ullstein, 1925, pp. 7 – 139). Cassirer nu poate ocoli problema fundamentală, din punct de** vedere istoric, a naşterii filosofiei greceşti pe care, în termeni impuşi de marea tradiţie a istoriei filosofiei greceşti, o vede ca pe o problemă a relaţiei dintre mit şi logos. Este încă un prilej pentru marele filosof de a da curs liber opţiunii sale în favoarea raţiunii. Unghiul de vedere din care este abordată evoluţia gândirii greceşti este acela al logosului care pe parcursul istoriei acesteia se caută pe sine, a logosului care se sporeşte singur pe sine prin cunoaştere, cum sună un fragment rămas din Heraclit (frag. 115). Lui Cassirer nu-i scapă din vedere caracterul complex şi contradictoriu al relaţiei dintre mit şi raţiune, punând în evidenţă împrumuturile pe care, fiind încă prea slabă la aceste începuturi istorice ale sale, raţiunea trebuie să le opereze din patrimoniul gândirii mitice. La graniţa, încă atât de fragilă şi de mobilă, dintre mit şi logos se află conceptul de 17 apx17, primul concept propriu-zis logic al gândirii filosofice greceşti. Acesta înseamnă repunerea în discuţie a unei preocupări a conştiinţei mitice, care se întoarce la căutarea originilor ultime şi care, în cadrul noului context al gândirii filosofice, primeşte o formă precisă datorită căreia vechea fabulă genealogică este înlocuită prin explicaţia ştiinţifică de factură cauzală. Acesta constituie momentul decisiv al victoriei raţiunii în istorie care îşi impune pentru secole tipul, modul său de a proceda. Însuşit de ştiinţele moderne ale naturii, acesta va transforma raţiunea propriu-zisă în raţiune ştiinţifică.1

Fără a neglija progresele înregistrate între timp, prin contribuţiile aduse de diferitele şcoli de cercetare a mitului, E. Cassirer preferă concepţia devenită clasică a opoziţiei dintre mit şi raţiune, care a cunoscut suprema sa manifestare în corpul ştiinţei. Filosoful nu va pregeta să facă în termeni entuziaşti elogiul ştiinţei ca supremă forţă

a lumii moderne, cea care a determinat hotărâtor şi definitiv chiar fizionomia spirituală a lumii moderne. „Ştiinţa este ultimul pas în dezvoltarea intelectuală a omului şi ea poate fi privită ca realizarea cea mai înaltă şi cea mai caracteristică a culturii umane... Nu există o altă putere în lumea noastră modernă care să poată fi comparată cu aceea a gândirii ştiinţifice. Ea este considerată a fi apogeul şi desăvârşirea tuturor activităţilor omeneşti, ultimul capitol în istoria omenirii şi subiectul cel mai important al unei filosofii a omului."[298] Dar, pe parcursul dezvoltărilor sale ideatice, Cassirer va sublinia constant, de câte ori i se va ivi ocazia, rezistenţa mitului în faţa raţiunii. Mitul constituie un produs al puterilor **creatoare ale spiritului omenesc care nu poartă însă amprenta raţiunii, dimpotrivă, este chiar refractar raţiunii. În locul unei confruntări deschise cu raţiunea care i se opune, mitul preferă o tehnică derutantă a fugii şi ascunderii în diferite alte colţuri ale conştiinţei, neatinse de luminile raţiunii. Ca atare, lasă să se înţeleagă Cassirer, mitul va fi tot mai precis delimitat de raţiune şi, în cele din urmă, va trebui să se retragă învins de către aceasta. „Dintre toate fenomenele culturii umane, mitul şi religia sunt cele mai refractare la o simplă analiză logică. Mitul pare să fie, la prima privire, doar un haos, o masă informă de idei incoerente. A căuta «raţiuni» ale acestor idei pare să fie zadarnic şi inutil". 1 În fond, E. Cassirer ilustrează o concepţie de factură iluministă despre mit şi relaţia sa cu raţiunea, în care raţiunea se caracterizează ca principalul factor al progresului uman ce restrânge, permanent şi progresiv, zona de obscuritate întreţinută de mit.**

* * *

Adversitatea declarată, asumată deschis faţă de puterea distructivă a unei resurecţii a mitului, înţelegerea

298 **E. Cassirer,** *Die Philosophie der Griechen von den Anfangen bis Platon,* **In Max Dessoir,** *Die geschichte der PMosophie,* **Fourier Verlag, Woesladen, 1925, pp. 12-13.**

clară a acestui fapt, îl împing pe E. Cassirer în direcţia care va face din el un adevărat iluminist. Pe acest motiv, consideră acelaşi Pierre Quillet, R/Zosof/a Lum/ntlor „nu este în viaţa lui Cassirer o carte oarecare... Cassirer este un *Aufklärer.* Mai mult decât perspicacitatea analistului, ceea ce îl leagă de secolul al XVIII-lea este o adevărată comunitate de gândire”. 2 Prin mai multe fire, subiectul cărţii se leagă, cum uşor se poate observa, de situaţia social-politică creată în Germania prin venirea la putere a lui Hitler şi reprezintă replica unui mare gânditor, de pe poziţiile raţiunii şi în numele omului, la barbaria care se va declanşa.

În plină epocă a Luminilor, în eseul său din 1785, *Răspuns la întrebarea: ce este luminarea?* Kant a dat definiţia cea mai semnificativă a Iluminismului, pe care o putem găsi în epocă: „Luminarea – scrie aici Kant – este ieşirea omului din starea de minorat a cărei vină o poartă el însuşi. Starea de minorat este neputinţa de a se servi de mintea sa fără a fi condus de altcineva. Te faci tu însuţi vinovat de această stare atunci când cauza ei nu se află într-o lipsă a inteligenţei, ci în lipsa fermităţii şi a curajului de a te sluji de ea fără a fi condus de altcineva. *Sapere aude!* Ai curajul să te serveşti de propria minte! este, prin urmare, deviza luminării. Problema esenţei[299]

Iluminismului o dată clarificată în aceşti termeni, îl trimite pe Kant mai departe, la clarificarea problemei privind situaţiaspirituală a propriei sale epoci. „Dacă se va pune, aşadar, acum întrebarea: trăim în prezent într-o epocă luminată? Răspunsul este: nu, dar trăim de bună seamă într-o epocă a luminării. Lipseşte încă foarte mult ca, după cum stau lucrurile astăzi, oamenii, socotiţi în totalitatea lor, să fie deja capabili sau cel puţin să fie făcuţi capabili să se servească singuri şi bine în chestiuni religioase de propria lor minte fără a fi

299 I. Kant, ***Răspuns la întrebarea: ce este luminarea?*** (5 dec. 1785), în ***Filosofia practică a lui Kant*** (coord. Mircea Flonta, Hans-Klaus Keul), trad. D. Flonta, Editura Polirom, Iaşi, 2000, p. 118.

conduşi de altcineva. Avem totuşi indicii clare că acum li se deschide drumul pentru a răzbi liber într-acolo şi că piedicile în calea luminării generale sau a ieşirii din starea de minorat de care se fac ei înşişi vinovaţi, se împuţinează încetul cu încetul. În acest sens, epoca noastră este epoca luminării sau veacul lui Frederic."[300] Introducerea distincţiei dintre „epocă luminată" (aufgek/arte Zeo şi „epocă a luminării" (Ze/t der Aufklârung) îi permite lui Kant să avanseze o concepţie dinamică, procesuală a Aufk/arunc-ului. Iluminismul nu este realitatea perfectă a domniei depline a raţiunii care îl aşteaptă pe om undeva la sfârşitul drumului său istoric, stare care ar urma să se instaureze cândva într-un fel de regiuni de paradis terestru. Pentru Kant, Iluminismul se defineşte ca procesualitatea istorică însăşi care, în mersul ei permanent înainte, se apropie treptat de luarea în stăpânire a propriei sale esenţe raţionale. Iluminismul nu înseamnă, în primă linie, o realitate, împlinire sau satisfacere pentru că aceasta ar anula imediat ceea ce constituie esenţa sa, efortul în năzuinţa către domnia absolută a raţiunii în istorie. De aceea, pentru Kant, Iluminismul se poate determina ca un program infinit, un efort continuu de progres pe care omenirea nu poate să-l abandoneze fără ca acesta să înceteze a mai fi el însuşi. E. Cassirer preia această sugestie atât de fertilă şi deschizătoare de drumuri a definiţiei kantiene a Aufklârung-ului. Prin ideea Iluminismului ca program infinit, el îi va sublinia, în acelaşi timp, actualitatea în orice timp şi loc în care drepturile raţiunii sunt încălcate.

* * *

Ca reprezentant al şcolii neokantiene, E. Cassirer a preluat mesajul filosofic kantian al revoluţiei sau răsturnării copernicane care aşeza

300 *tbidem,* p. 122.

raţiunea umană în centrul solar al sistemului cunoaşterii. În această perspectivă, într-un mod aproape paradoxal, obiectivitatea cunoştinţelor se fundamentează pe subiectivitatea depozitară a formelor apriorice ale cunoaşterii, conform cărora un obiect oarecare se poate constitui în obiect propriu-zis al cunoaşterii. Dar tot din kantianism.

E. Cassirer putea să extragă şi ideea directoare capabilă să fundamenteze activitatea sa de istoric al filosofiei. În capitolul al patrulea din „Metodologia transcendentală" a *Criticii raţiunii pure,* **Kant tratează într-un mod extrem de concentrat despre „Istoria raţiunii pure". Se găseşte aici îndemnul rodnic pentru cercetare, de a proceda conform unei metode sistematice în vederea reconstituirii unui posibil traseu istoric al cunoaşterii... În ce-i priveşte pe cei ce urmează o metodă «ştiinţifică» – scrie Kant – ei au aici alegerea de a proceda sau «dogmatic», sau «sceptic», în toate cazurile însă ei au obligaţia să procedeze «sistematic». Numind aici pe celebrul Wolff, ca reprezentant al primului procedeu şi pe David Hume, ca reprezentant al celui de-al doilea, mă pot dispensa în ce priveşte scopul meu actual, de a numi pe ceilalţi. Numai calea critică mai rămâne deschisă. Dacă cititorul a avut bunăvoinţa şi răbdarea s-o parcurgă în societatea mea, el poate judeca acum dacă nu cumva, în caz că i-ar place să şi dea contribuţia lui, pentru a face din această cărare o cale regală, s-ar putea atinge încă înainte de sfârşitul acestui secol ceea ce multe secole n-au putut realiza, anume de a aduce raţiunea omenească la satisfacţie deplină în ceea ce a preocupat totdeauna însă, fără succes până acum, setea ei de cunoaştere."[301] Incompatibilitatea dintre criticism, căruia i s-a reproşat lipsa unei preocupări reale pentru compartimentul istoric al conştiinţei**

301 Kant, *Critica raţiuniipure,* trad. N. Bagdasar şi E. Moisuc, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1969, p. 632.

omeneşti, şi ideea de dezvoltare istorică pare surmontată. Kant vorbeşte despre nişte progrese reale ale cunoaşterii care se pot realiza în virtutea aplicării metodei critice, într-un timp foarte rapid, până la sfârşitul secolului – al secolului al XVIII-lea – ceea ce dovedeşte adeziunea criticismului la una din marile idei ale epocii Luminilor, aceea de progres. Posibilitatea unei treceri în revistă istorice a progreselor înregistrate de raţiune este teoretic fundamentată.

Programul unei vaste întreprinderi istorice, astfel inspirat de Kant ca istorie a raţiunii, nu pare să fie străin de intenţiile lui E. Cassirer ca istoric al filosofiei. Apărută în 1932, *Filosofia Luminilor* vine în urma altor importante lucrări istorico-filosofice cum sunt: *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance* (*Individ şi cosmos în filosofia Renaşterii*) apărută în 1927 şi *Die platonische Renaissance în England* (*Renaşterea platoniciană în Anglia*), apărută în acelaşi an, 1932. Dacă la acestea mai adăugăm şi *Kants Leben und Lehre* (*Viaţa şi filosofia lui Kant*), apărută mai devreme, în 1918, se conturează clar intenţia de a trasa o vastă frescă a progresului spiritului uman în epoca modernă care, debutând cu Renaşterea şi trecând printr-un moment important al ei, Iluminismul, se încununează cu marea creaţie a criticismului lui Kant. Sarcina pe care Cassirer pare să şi-o fi asumat în deplină cunoştinţă de cauză este de a reface istoria raţiunii, potrivit îndemnului kantian, din singura perspectivă cu putinţă, a metodei critice, care a izbutit să-şi taie o cale de mijloc între dogmatism şi scepticism. Cu aceasta, s-a intuit corect un caracter al raţiunii iluministe dezbătut pe larg în capitolul al cincilea privind „Cucerirea lumii istorice” din *Filosofici Luminilor.* Raţionalismul iluminist se înrădăcinează în tradiţia carteziană, prin care gândirea modernă debutează ca având prima sa certitudine în afirmarea orgolioasă a

Eului ca fiinţă raţională indubitabilă. Dar, raţiunea la care se referă Descartes este una a cărei perfecţiune este dată de la început şi ea nu rezultă din vreo devenire istorică. De altfel, fiind dată ca perfectă de la început, raţiunea carteziană anulează în perfecţiunea sa orice istorie înţeleasă ca progres sau evoluţie. Ea nu cunoaşte nici trecut şi nici prezent, ci este imobilizată într-un prezent fără istorie ca fiinţa eleată. Iluminismul, motivat social-politic de imperativul înfăptuirii Revoluţiei ca ultimul episod practic din istoria raţiunii moderne, va asocia ideii de raţiune pe aceea de progres.

Filosofia Luminilor oferă **exemplul concret al punerii în operă a metodei istorico-filosofice proprie cercetărilor lui E. Cassirer. Lucrarea se bazează pe o mare audiţie ce face din autor un cunoscător temeinic, la sursă, al obiectului său de studiu, secolul al XVIII-lea şi viaţa sa filosofică. Totuşi, cartea nu-şi sufocă cititorul prin mulţimea detaliilor, prin invocarea unei mase uriaşe de amănunte care să-i justifice analizele. Deşi pe parcursul cărţii sale, E. Cassirer face efortul de a îmbrăţişa viaţa spirituală a secolului al XVIII-lea în întreaga amploare a domeniilor sale – concepţiile despre natură şi ştiinţele naturii (capitolul al doilea), psihologie şi teoria cunoaşterii (capitolul al treilea), religie (capitolul al patrulea), istorie (capitolul al cincilea), drept, stat, societate (capitolul al şaselea), estetică (capitolul al şaptelea) – ambiţia acesteia nu constă în realizarea unei expuneri căreia să nu-i scape niciun fapt. Miza cărţii trece dincolo de erudiţia istorică, savantă propriu-zisă şi este propriu-zis filosofică. Deasupra mulţimii faptelor, E. Cassirer face efortul de a degaja „spiritul comun" al acestora, o idee scoasă din patrimoniul cel mai valoros al idealismului german, apropiată de acel Ze/ge/s/hegelian, ca adevărat obiectiv al cercetării istorice. De altfel, Primul capitol îşi propune chiar**

sarcina de a descrie „spiritul secolului Luminilor 1. „Scrierea de faţă – va preciza E. Cassirer în *Cuvânt înainte* **– vrea să fie mai puţin şi în acelaşi timp mai mult decât o monografie despre filosofia Luminilor”; aceasta în sensul că ea nu îşi va asuma sarcina, şi dificilă şi neplăcută, de a-l scufunda pe cititor într-un ocean de detalii care, prin caracterul lor exhaustiv, să-i întunece imaginea asupra întregului mişcării ca atare. În locul extensiunii, cercetarea întreprinsă de E. Cassirer va opta pentru desfăşurarea ei pe dimensiunea intensiunii. „Ceea ce s-a avut în vedere aici – mărturiseşte autorul în acelaşi loc – nu a fost elaborarea unui raport pur epic despre cursul, dezvoltarea şi destinul filosofiei Luminilor. Mai mult, a fost vorba despre surprinderea mişcării interne ce s-a desăvârşit în cadrul acesteia şi, în aceeaşi măsură, de a face vizibile acţiunile dramatice ale gândirii sale. Farmecul şi valoarea sistematică, proprii filosofiei Luminilor constau în această mişcare; în energia şi pasiunea pentru gândire pe care ea o pune în toate problemele sale particulare. Văzută din această perspectivă, multe dintre elementele sale converg către o unitate de sens, unitate ce scapă unui mod de abordare care priveşte rezultatele sale ca fiind contradictorii sau ca fiind un eclectism de motive ideatice eterogene. Dacă dorim să surprindem sensul ei istoric real, atunci tensiunile şi soluţiile sale, îndoielile şi deciziile, scepticismul şi credinţa sa nezdruncinată trebuie să fie văzute şi interpretate dintr-un singur punct central”.**

* + *

*Filosofia Lumi***nizoareste capodopera activităţii de istoric al filosofiei a lui Ernst Cassirer, în care cititorul poate găsi întrunite toate calităţile de cercetător şi scriitor ale acestuia. Traducerea în româneşte a acestei lucrări reprezintă un eveniment editorial care trebuie salutat ca atare. Cititorii care vor lua în mână această carte şi vor avea răbdarea şi**

curiozitatea de a parcurge până la capăt paginile sale, o vor închide cu satisfacţia de a se fi întâlnit cu o adevărată lucrare de maestru, ale cărei prime impresii, o dată consolidate, cu greu se vor mai putea şterge.

Vasile Muscă

Cuprins

Postfaţă de Vasile Muscă 337

*

În aceeaşi colecţie au aparat:

Denis Diderot, *Călugăriţa*
Denis Diderot, *Jacques Fatalistul* şi *stăpânul său*
Jean-Jacques Rousseau, *Visările unui hoinar singuratic*

În curs de apariţie:

Denis Diderot, *Bijuteriile indiscrete*

Contravaloarea nbrului literar se depune în contul Uniunii Scriitorilor din România, nr. 2511.1 – 171.1 ROL, deschis la BCR, Filiala Sector 1, Bucureşti.

Editura Paralela 45

Piteşti: 0300, str. Fraţi Goleşti 128 – 130; tel. / fax: (0248) 63.14.3 9; (0248) 63.14.92; (0248) 21.45.33;
e-mail: redacţieedituraparalcla45.ro; comenziedituraparalela45.ro

Bucureşti: Sector 4, b-dul Gheorghe Şincai, nr. 14, al. 11, sc. 1, el. 6, ap. 21; tel. / fax: (021) 330.73.09; e-mail: bucureştiedituraparalela45.ro

Braşov: 2200, str. Hărmanului, nr. 21, al. 31, se D, el. HI, ap. 14; tel. /fax: (0268) 33.36.01; e-mail: ep45 deltanet.ro

Cluj-Napoca: 3400, str. Ion Popescu-Voiteşti 1 – 3, al. D, sc. 3, ap. 43; tel. / fax: (0264) 43.40.31 e-mail: ep45 cirdslink.ro

Oradea: 3700, str. Rimanoczy Kalman 16; tel. /fax: (0259) 12.79.13; (0259) 13.09.06

Tiparul executat la tipografia Edilii Paralela 45

Moştenirea iluministă e mai complexă decât pare; ea nu se reduce la dictatul raţiunii şi nici, cu atât mai puţin, la instrumentalizarea acesteia. Respingând colectivităţile

gregare şi miturile lor, Iluminismul invită mereu la asumarea unei conştiinţe individuale din care nu lipseşte o dimensiune universalistă. Experienţa nu o dată tragică a modernităţii probează caracterul utopic al reprezentărilor sale (al unora dintre ele în mod special), dar nu face mai puţin necesar ori mai puţin stimulator proiectul iluminist în ansamblul său.

Colecţia cu acest titlu îşi propune să readucă în actualitate texte fundamentale din secolul al XVIII-lea şi să le adauge, în timp, cele mai importante exegeze filosofice şi critice dedicate Iluminismului în secolul care tocmai s-a încheiat.

MIRCEA MARTIN

Editura **Paralela 45**

— Reamintire, rememorare *(gr.)* (n.tr.). 1 Helvetius, *op. cit.,* p. 14.

**" " Simţul comun *(gr.)* (n.tr.).

„* Contradicţie în mod etern/în adăugare *(lat.)* (n.tr.).

** Diferenţă specifică *(lat.)* (n.tr.).